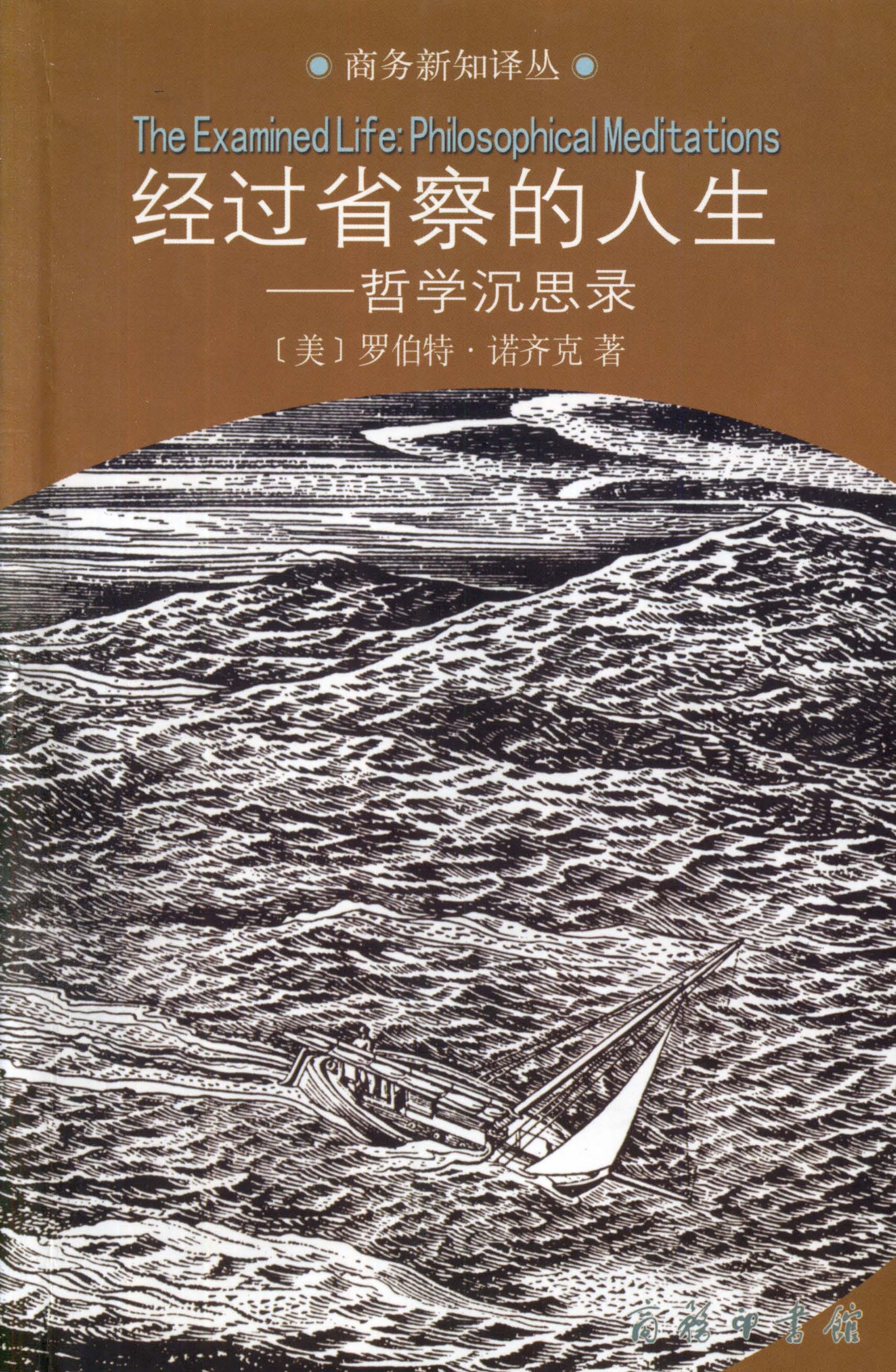


商务新知译丛
The Examined Life: Philosophical Meditations
经过省察的人生
——哲学沉思录
〔美〕罗伯特·诺齐克 著
商務印書館

◉ 商务新知译丛 ◉

The Examined Life: Philosophical Meditations

经过省察的人生

——哲学沉思录

〔美〕罗伯特·诺齐克 著

严忠志
欧阳亚丽 译

商务印书馆
2007年·北京

Robert Nozick

THE EXAMINED LIFE

PHILOSOPHICAL MEDITATIONS

Published by arrangement with Georges Borchardt, Inc.

根据西蒙-舒斯特公司 1990 年版译出

目　录

鸣谢 …… 1

第一章　导言 …… 1
第二章　死亡 …… 10
第三章　父母与子女 …… 18
第四章　创造 …… 24
第五章　上帝的性质,信念的性质 …… 36
第六章　日常生活的神圣性 …… 44
第七章　性 …… 49
第八章　爱的纽带 …… 56
第九章　情感 …… 74
第十章　幸福 …… 86
第十一章　关注的焦点 …… 104
第十二章　活得更真实 …… 113
第十三章　无我 …… 126
第十四章　态度 …… 135
第十五章　价值与意义 …… 146
第十六章　重要性与分量 …… 154
第十七章　实在的矩阵 …… 165
第十八章　黑暗与光明 …… 187
第十九章　神学解释 …… 199
第二十章　大屠杀 …… 218
第二十一章　觉悟 …… 225

第二十二章 给予一切事物以应有的地位 …… 235
第二十三章 何为智慧,哲学家为何如此爱它? …… 249
第二十四章 理想与现实 …… 260
第二十五章 政治的Z字形运行轨迹 …… 267
第二十六章 哲学人生 …… 277
第二十七章 青年哲学家的肖像 …… 283

姓名索引 …… 284
译后记 …… 286

鸣　谢

本书历经多次修改，我非常感谢朋友及家人的评论和鼓励。尤金·古哈特、比尔·普卡以及史蒂文·菲利普斯通读了手稿的几次修改稿，并且提出了大量非常有益的评述和建议；埃米丽·诺齐克和大卫·诺齐克一直对本书的写作表示关心和充满兴趣；西拉里·帕特南、西塞拉·博克、哈洛德·戴维森，以及罗伯特·阿萨西纳在各个阶段都提出了有益的评论或告诫。我的妻子耶尔特鲁德·施纳肯贝格为本书和我提供了营养。

本书的写作始于1984－1985年——哈佛大学给了我一年学术休假——间在亚多度过的1个月中，前后共用了4年；它完稿于另一次休假期间——承蒙在罗马的美国学院资助，我于1987－1988年在罗马度过一年。这一项目的缜密思考始于1981年。初期的思考承蒙约翰·M.奥林基金会的资助，中期的承蒙萨拉·斯凯夫基金会的资助，后期的写作承蒙美国国家人文基金会的一笔研究员基金的支持。在塞尔贝罗尼别墅和位于贝拉吉奥的洛克菲勒基金会研究中心逗留期间，我对手稿进行了大量修改。我对以上机构提供的帮助深表谢意。

第一章
导　　言

11

我希望思考生活，思考人生的重要问题，以便梳理我的思绪，梳理我的人生脉络。人们——我也是如此——往往依赖自动引导，依据自己过去形成的观念和目标行事，在此过程中仅仅进行微小的调整。毫无疑问，以某种不加思考的方式，追求原来制定、以相对而言未加修正的形式出现的目标，这样做具有某些益处——就追求目标或效力而言，这是一种长处；但是，我们青少年阶段或年轻时对世界的认识并不完全成熟，如果以它来指导自己的生活，也有不足之处。弗洛伊德有力地描述了幼年时期出现的强烈的、挥之不去的影响，说明了儿童的充满激情的愿望、不足的理解力、受到抑制的情感环境、有限的机会、数量很少的应对策略是如何影响其成年的情感生活，并且持续发挥作用的。这样的情况（至少可以说）是不尽如人意的——它一直受其幼年时代的左右，其情感没有半衰期，时效法在此只有在十分费力的情况下才能得以援引，你会设计出这样的智慧物种吗？类似的情况对青年时期也适用。年轻人认为自己无法获得足够的知识去确立或认识生活的总方向——这样说并非是对他们的贬低。假如在人生进程中学习不到任何重要的事物，那将是令人感到悲哀的。

12

哲学家们发现，人生或生活并不是那种经过探讨可

以给人很多回报的题目。给我们需要解决的难题或需要阐释的悖论，给我们带有足够角度或倾向性看法的尖锐问题，给我们可以斡旋其间或进行修正的复杂的思想结构，那么，我们就能以明确方式描述出理论，就能运用有敏锐洞察力的原则去得到令人惊讶的结果，就能去玩智力 8 字游戏，所有这些同时又能符合明白无误的成功标准。但是，对人生的思考更像对其进行仔细研究，由此得到的更完整的认识并不使人有手握接力棒冲过了终点的感觉——它只是使人觉得自己更成熟了。

对人生的哲学沉思描绘出一幅**肖像画**，而不是提出什么理论。这幅肖像画可能由理论性片段——问题、特征、解释等——构成。为什么幸福不是唯一有意义的事物？永生是怎么样的，其意义何在？继承性财富是否应该遗留给许多代人？东方的觉悟学说是否有效？创造性是什么，人们为什么推迟令人期望的计划？假如我们从不具有任何情感，然而却有快乐的感觉，我们会缺失什么？纳粹策划的大屠杀是否改变了人类？当人主要关心个人财富和权力时，什么出现了倾斜？信仰宗教的人能否解释神灵允许邪恶存在的原因？在浪漫爱情改变人的方式中，什么尤为宝贵？智慧是什么，为什么哲学家们对它深感兴趣？从理想与现实之间的巨大差距中，我们会得到什么启迪？某些存在之物是否比其他存在之物更真实，我们自己能否变得更真实？但是，将这些零零星星的理论连接起来却会构成一幅肖像画。想一想你面对一幅肖像画——例如，一幅出自拉斐尔、伦勃朗或霍尔拜因之手的作品——然后让它存在于内心时的情景。再想一想欣赏肖像画的方式与阅读对某个人的客观描述——或者阅读普通心理学理论——的方式之间的差异。

在省察人生的过程中获得的认识本身会逐渐渗透到生活之中，引导它的方向。亲历经过省察的人生就是创作一幅自画像。伦勃朗在他晚年13创作的自画像上注视着我们，他不仅是一个拥有这样的眼光的人，而是一个**用**这样的眼光观察人世、审视自己的人，是一个具有这种勇气的人。我们看到他在审视自己。他也用坚毅目光注视着我们——我们看着他用同样的目光审视着他自己；他的神情不仅向我们展示他审视自己的行为，它也耐心地期待我们以同样诚实的方式去审视我们自己。

为什么没有哪一张人像照片能够具有肖像画所拥有的深度呢？这两样事物体现了不同数量的时间。人像照片是一种“快照”，无论被拍摄的人是否摆了姿势都是如此；它显示一个特定的瞬间，显示这个人在那一瞬间的外貌，显示出他的表面所呈现的事物。然而，在描绘肖像画所需要的长达数小时的时间里，被画对象显示出不同的品质、情感和思想，所有这一切都以不同的亮度展现出来。画家结合对这个人的不同的朦胧感觉，在这一点上选取不同的侧面，在那一点上使人物的肌肉更紧张一些，在这一点上表现出闪光，在那一点上使线条显得更有深度，以此形成以前从未同时表现出来的不同的画面层次，最后创作出一幅更加完美、更加具有深度的肖像画。肖像画家可从瞬间呈现的一切表象中挑选一个微小侧面，将它结合进最后的作品之中。摄影师可能会试图复制这种效果——从不同时刻拍摄的面部照片中找出一些侧面，然后将它们分层堆积，组合起来；许多这样的微小选择最终能够形成一张在深度上可以与肖像画媲美的照片吗？（只要能找出与高度控制的照片制作过程形成对比、对绘画而言**特殊的**事物——例如，找出油彩的特殊色调所形成的效果，找出应用和构成这种油彩的不同方式的具有质感的共同作用所形成的效果——这样的实验值得一试。）但是，在面对被画对象的数小时的过程中，肖像画家逐渐认识了可见表面没有显示的事物——这个人的言辞、他待人接物的方式——因此增加或强调某些细节，进而使深层因素浮现出来。

肖像画家在一段时间里将注意力集中在一个人身上，从而使其在刹那之间形成一种在场，但是这样的在场在那一瞬间却无法被完全记录下来。与照片相比，绘画浓缩更多时间，因而我们在欣赏肖像画时需要——并且希望——使用更多时间，让画中的人物形象呈现出来。我们在记忆中回想我们见过的人，其方式或许更像绘画——而不像在转瞬之间获得的照片——由此构成的综合形象包括我们在许多小时的观察中挑选的细节；这样看来，画家利用更多的技巧，更多的控制行为，从事了我们的记忆力以自然的方式所做的工作。 14

浓缩性也是小说——与电影相比而言——能够到达的丰富性、深度和关注的敏锐性的基础。面部表情的一种突出神态可以在排除其他神态

的情况下，用文字加以描绘——形象化的眼光可以摄取同时呈现出来的所有神态，作家能够将这些选取出来的突出神态组合起来，构成丰富的质感。除了细节的浓缩之外，随着小说作者在连续修改的过程中将语句重构为更具匠心的作品，思想本身也被浓缩了。但是，对影片的编辑只是将已经存在的不同的连续镜头组合起来——正如许多人强调的，通过组合在不同时刻、从不同角度拍摄的特写镜头和连续镜头，电影也可以取得浓缩的效果。

不过，很可能出现的情况是，形成小说内容的构思行为所用的数年时间会使小说——在此请考虑一下杰出的 19 世纪小说——具有比电影更丰富的神韵。在提炼语言的过程中——如贝克特的创作所示——也需要进行思考，需要付出艰辛的努力；这种朴实本身就促进了对关注的极大强化。我在此并不是暗示这种脑力劳动价值理论：它侧重“富有思想的生产时间”，但却忽视在才华或灵感方面的差异。我也不是要否认存在着经过导演多年缜密思考的具有丰富神韵的影片——黑泽明的《乱》、伯格曼的《芬妮和亚历山大》是最近出现的两例。此外，在所有其他因素相等的情况下，投入的专注思考越多，它的结构就越好，意义也越丰富。生活的情形也概莫能外。

人生的活动因为省察而变得充实，而并非只是受到它的影响；当人生的活动渗透着高度反思的结果时，其品质就出现了变化。在省察所产生的理由和目的的等级结构之内，它们得到不同的阐释，那些被放弃的备选项也是如此。再则，由于我们可以将人生的组成部分——包括它的活动及追求——视为构成模式的因素，当诸如反思这样的新的、明显不同的部分被添加进去时，便形成了一种新的总体模式，这种情形类似于将新的合适的科学数据补充到一条曲线上。以前的科学数据点这时被视为构成新的曲线或方程的要素；在这种情况下，原有的组成部分便以不同的方式得以认识和理解。因此，省察和反思并非仅仅与人生的其他组成部分**有关**；它们被添加到人生**之内**，与其他组成部分并存，而且通过它们的在场，形成新的总体模式，改变对人生的每一部分的认识方式。

只有为数不多的著作能够阐明让成年人——我指的是完全成熟的

人——相信的知识。映入我脑海的是亚里士多德的《伦理学》、马可·奥勒利乌斯的《沉思录》、蒙田的《随笔集》，以及塞缪尔·约翰逊的散文。即便在阅读这些著作时，我们也不会简单地全盘接受作者的观点。严格说来，作者的声音并不是我们自己的，作者的生活也不是我们自己的。不管怎样说，如果我们发现另外一个人所持的观点与我们的完全相同，对具体事物的感受与我们的类似，对重要问题的评价与我们的如出一辙，那将是令人困窘的。尽管如此，我们仍然可以从这些著作中获益，在它们的启迪下对我们自己进行评价和反思。这些著作——还有一些看似不太成熟的作品，如梭罗的《瓦尔登湖》以及尼采的著述——邀请或督促我们与它们一起思考，使我们自己的思维得到扩展。我们的生活与这些著作所描述的并不完全相同；但是，阅读它们却使我们的人生产生变化。

尼采让他笔下的查拉图斯特拉说："这是我自己的方式，你的方式在哪里？……**独一无二的**方式是不存在的。"虽然我确实也在思考我们为什么渴望知道它，但是，我并不主张像尼采这样，认为**独一无二的**方式并不存在——我只是不知道。尽管如此，本书所做的一切旨在以尽可能开放、诚实和富有思想的方式提出我对人生的看法。然而，我也要问——不仅在这一章中，而且在贯穿本书的各章中——你的是什么方式？或许，这个问题听起来显得好斗，就像在提出挑战：如果你不赞同我的观点，请提出更适当的观点吧！从本质上讲，这样做收回了我的只是提出一种方式的主张。但是，我是以一个同时代的人的身份来提出这个问题的——我在学识和价值方面的所知有限，在自己能够区分和界定的意义方面能力有限，而且我希望向他人学习。我的思考并不旨在得到你的赞同——姑且暂时将它们置于你自己的反思之列吧。

我并不是像苏格拉底那样，宣称没有经过省察的人生是不值得度过的——这未免过于苛刻了。不过，当我们用经过自己深思熟虑的想法来指导生活时，我们所过的就会是**我们自己的**生活，而不是他人的生活。就此而言，没有经过省察的人生并不是以如此充实的方式度过的。

经过省察的人生利用人能够运用的一切，对人进行彻底的塑造。如　16
果我们不了解符合并且实现这些关于人生的观点的人的情况，我们就难

以确切把握这个人提出的观点的要旨。因此，我们需要接触这个人——在柏拉图早期对话中出现的苏格拉底的**形象**、福音书中的耶稣的形象、以他自己的声音侃侃而谈的蒙田、以自传方式表达观点的梭罗、身体力行的释迦牟尼。为了评价其言，我们就得评价其人。

自柏拉图以来的哲学传统一直试图为伦理学提供理由，其方式是说明按照伦理行事会给我们带来或增加幸福。为了证实这一点，人们首先得认识人生的要旨，然后借此描绘符合道德准则的行为所起的作用和所具有的重要性。我的沉思也从与伦理考量具有一定距离的方面入手；在人们不再急切需要帮助的时代，从伦理学中提取某些理念，这有利于使我的观察超越就人们忙碌之事提出补救办法的做法。但是，当伦理学在本书的后面出现时，它所占比重非常小——在那之前的讨论一直受到它不在场所造成的影响。假如一本关于人生的著作类似于具有透视技法的画作——重要的题目在前景中加以突出，每一要素都拥有符合其重要性的比例或地位——它可能更为恰当。读者在接近本书尾声时将不得不回顾前面内容，根据后面出现的伦理学对其重新加以审视；更确切地说，读者就像在画作中漫游，进入了后景，此时转过头来，从这个新的、非常突出的角度来观察早些时候看到的景色。

我此时此刻反思人生中什么事物是重要的这个问题，我所依据的只有自己目前的认识，它在某种程度上源于我对他人认识的理解；毫无疑问，这是会改变的。一个人在著书立说、拓展他人的见解时，得体的做法难道不该等到自己的思想臻于成熟之后——甚至打算在自己死后——才让它出版面世吗？但是，这样的思想有可能在其他方面有所降低，例如在活力或生动性方面。他人的临时表达，正在成形过程中的思想，这些事物都可以促使我们进行思考。

我们不愿意抱守任何特定的认识不放，不愿意让自己禁锢在其中。对论者而言，这一危险十分突出——在公众或他们自己看来，他们很可能[17]认同特定的“见解”。我本人曾经撰写了一本在观点上别树一帜、我现在认为显得严重不足的政治哲学著作——我在本书后面的讨论中将会就此有所评论——因而心里尤其清楚沿袭或逃避思想感受的难度。有的人在

交谈中常常要我继续或坚持我在年轻时所持的“自由主义的”见解，虽然他们自己对它加以排斥，而且很可能希望以前根本没有人提及它。在某种程度上，这可能是因为人的心理经济性——我在此所谈的也包括自己。我们一旦将人分类，并且了解了他们的意思，就不喜欢那些要求我们重新理解它们、对它们进行分类的新信息；而且，当我们已经为它们花费了许多精力时，我们就会讨厌它们强迫我们花费更多精力的做法！我最好还是——颇为悲哀地——认识到，这些沉思也可能施加具有阻碍作用的吸引力。

但是，我希望自己在此提出的并非完全都是**见解**。我在年轻时曾认为，对每个题目都拥有自己的看法都是重要的：安乐死、最低工资立法，下一次美国棒球联盟冠军的得主是谁？萨科和/或者范塞蒂是否有罪？——凡是你想到的我都能说上几点。当年，在我遇到有人表述的观点涉及我从未听说的题目时，我也会感到有必要就此形成自己的看法。现在，我发现自己可以非常轻松地说，我对某个问题没有什么看法，而且也没有必要——即使在该题目引起激烈的公众争议时也是如此；所以，我现在对自己当年所持观点感到茫然。严格说来，这并不是因为我原来固执己见；我当时对改变观点的理由持开放态度，而且我也并未试图将自己的观点强加于人。我当年对事物一定得持这样或那样的观点——我“喜欢表达见解”。或许，对年轻人而言，见解是特别有用的。哲学也是一个似乎鼓励人们表示见解的学科——关于自由意志、认识的性质、逻辑学的地位以及其他问题的“见解”。但是，在本书的沉思中对有关问题加以缜密思考就足够了——甚至有可能更好一些。

我在此关注的是我们的完整存在；我希望表达对人的完整存在的看法，希望从我自己的存在的角度来阐述看法。我将讨论这些问题的意义：我们的存在的组成部分是什么、所谓的完整是什么？柏拉图将灵魂分为三个部分：理性部分、勇气部分以及欲望或爱好激情。他将这三个部分排序，认为在和谐的人生——也是最好的人生——中，理性部分统治着其他两个部分。正如人们所熟知的，弗洛伊德提出了两种具有不确定相互关系的划分方式：一种将人自身分为自我、本我和超我，另一个将意识方式 18

分为意识的和无意识的（而且也是前意识的）；心理学家们近年来提出了可供选择的划分方式。有的论者认为，存在着一种自我的想象部分，人们难以轻易用理性的方式，对它进行线性定位。东方的观点讨论了分层的能量中心和意识的各个层面。甚至自我也有可能证明仅仅是一个特殊结构，是我们的整体存在的一个部分或侧面。有的论者认为，存在着一种精神的部分，它高于其余的所有部分。

如今在哲学领域中出现的局面是，同样的部分在发言和倾听，理性的心灵对着理性的心灵述说。它并不囿于仅就其自身发表看法——它的主题可以包括人的存在的其他部分，以及宇宙的其他部分。但是，讲话的主体和客体、发言者和受众两者都是心灵的理性部分。

当然，哲学史表现出一种更为多样化的特征。柏拉图说明并发展了抽象理论，但是他也谈及在记忆中挥之不去的、使人产生联想或回忆的神话，谈及分离开来的残缺灵魂。笛卡儿将其最具影响力的著述植根于当时天主教的沉思冥想的实践之中；康德表达了他对两种事物的敬畏，“星光闪耀的天国和内心深处的道德律”。尼采和克尔恺郭尔，帕斯卡和柏罗丁，这个名单可以继续开列下去。然而，当下对哲学的占支配地位的观点已经被“净化”，以便脱离理性心灵（只）与理性心灵交流的传统。

这一经过净化的活动具有真实和持久的价值——我希望我的下一本书将要探讨这一更为朴素的美德。然而，没有什么压倒一切的理由将所有哲学都局限于此。我们原本是作为希望思考事物的人来探讨哲学的，哲学只是这样做的一种方式；它不必排除散文家、诗人、小说家的方式，不必排除其他象征结构的创造者，不必排除旨在用不同方式追求真理、追求真理之外的事物的方式。[①]

这样的哲学是否会让我们存在的每个不同部分与其对应的部分交流，或者说，每个部分是否得到来自其余所有部分的交流？这种情形是同时出现还是依次出现？这样的著作不就是各个种类和声音的大杂烩吗？

---

① 不过，哲学思想和哲学探求——根据其性质——最终形成的不是詹姆斯和普鲁斯特的小说，而是更像具有智慧的火星人眼中的关于人类生活的初级读本的东西；情况是否如此呢？

通过分工，让每一种类各司其职，使哲学著作仅仅包括推理、论证、理论、解释和推测，从而有别于格言、戏剧、故事、数学模型、自传、寓言、治疗法、人为符号、催眠迷幻，我们不是可以借此得到最大的好处吗？然而，我们的存在的不同部分自身并不是以类似的方式分离开来的。需要某种以综合方式来研究它们的东西，需要提供一种如何将它们结合起来的模式。即使最终将会失败的尝试也能唤起我们的潜在需要，并且借此为它服务。

很久很久以前，哲学曾经承诺给予人们比思想内容更为丰富的事物。“雅典的公民们”，苏格拉底问道，“你们一门心思贪婪地积累财富，追求名位和声誉，但却从不思考和关心如何追求真理、智慧，如何让自己的灵魂升华；难道你们不觉得羞耻吗？”他谈到了我们的灵魂的状态，他让我们看到了他自己的灵魂的状态。

第二章

20 # 死　　亡

人们说，没有人能够认真对待自己死亡的可能性，但是这个说法并不完全正确。（每个人是否认真对待自己人生的可能性呢？）一个人在其父母双双去世之后，他自己的死亡对他而言就变为真实的了。在此之前，存在着一个“被认为应该”死在他之前的人；现在，没有人站在他与死亡之间了，死亡轮到他自己的“头上”了。（人们是否假定，死亡会尊重先后次序？）

不过，具体细节可能模糊不清。作为父母的独生子，我不知道年长的子女是否应该先走一步。希腊神话中的阿德墨托斯甚至**要求**父亲替他去死——但是，他后来也要求他的妻子阿尔刻提斯作为他的替死鬼。我年届82岁高龄的父亲如今患病在身，我母亲去世已经10余年了。与对父亲的关心交织在一起的是他在为我开辟道路这一想法；我现在觉得，我也会活到80余岁，或许也会——这一点不那么令人愉快——遭遇类似的苦难。自杀者也为自己的子女标示了道路，以父母的身份允许他们结束自己的生命。在这种情况下，认同作用会结束基因可能开始的东西。

21

我认为，人不愿意死去的程度应该取决于他未竟的事情，取决于他所剩下的做事能力。他认为重要的事情完成得越多，剩下的能力越少，他就应越愿意去面对死

亡。当死亡降临时，如果人尚有许多可能实现但却未竟的事情，死亡被认为“来得过早”。但是，当人不再拥有完成未竟事情的能力，当人已经完成所有自认为重要的事情时，那么——我希望说——人就不应极不情愿去死。（然而，如果已经不可能去做——或者没剩下——什么重要的事情了，维持这种状况难道不可以是活下去的重要方式之一吗？再则，一个人在完成了自认为全部重要的事情之后，难道不可以为自己设定一个**新的**目标吗？）从原则上说，一个人死亡临近时产生的懊悔之情应该受到**所有**尚未实现的重要行为的影响。但是，某些特别重要的愿望或做出的成就有可能作为其余事情的替代物；他可能会想“我一直没能如愿完成**那件事情**”，也可能会想“既然**这件事情**已被包括在我的人生之中，我能够无愧地去死了。”

数学公式是否有可能给这些问题带来更多的精确性？我们可能看到，一个人对其生活方式所表达的**懊悔**之情取决于尚未完成（但他曾经有能力完成）的重要事情与已经完成的重要事情之比。（我们从这个公式推知，尚未完成的事情越多，或者说，已经完成的事情越少，他的懊悔感就越大。）他对自己人生的**满意**度有可能被完全相反的比率来确定；这样，完成的事情越多，或者说剩下的事情越少，他的满意度就越高。由此可见，与他对自己的生活方式感到的懊悔不同，他在濒死时刻感到的懊悔可被视为应归于死亡中断他做事情的程度，即，他尚未完成、但现在仍然具有能力完成的重要事情的百分比。虽然我们无法就此进行精确量度，注意这些比率带来的结构类型是具有启迪意义的。

衰老过程通过降低人做事的能力，恰恰会减少人在濒死时脑海里出现的懊悔感。这里的相关能力是人自认为拥有的能力，而渐进的衰老过程改变他对这一点的看法。但是，通过在生命进程中尽量降低自己的能力，从而减少自己在面对死亡时产生的懊悔感，这一做法并不是人生的高明策略。这样会减少人生的成就，增加人对自己的生活方式的懊悔感。降低自己从事重要事情的愿望的做法也行不通；尽管这样做可能影响产生懊悔感的心理程度，它却不会影响对这样的生活感到悔恨的感觉程度——这样的感觉取决于涉及人生已经完成的事情与剩下尚未完成的事

22

情之比。普遍的道德真谛是相当清楚的，质朴的：我们应该做值得去做的事情，以有价值的方式生活。

本书中的沉思的一个主要目的是探讨这些有价值的事情是什么——不是为死亡预作准备，而是提升人的生活质量。无可否认的重要事情是避免最糟糕的命运——**避免**为了活着而陷入瘫痪和昏迷状态，**避免**被迫看到自己所爱的人遭受折磨，如此等等；但是，我的意思是指事物、活动以及正面、良好的存在方式。关于心理学家开列的构成“积极的心理健康”的因素——诸如处于健康、自信的状态，拥有自尊心，具有适应能力，具有爱心——清单上的典型项目，我们可以通过假设这样的品质已经存在的方式来具体说明我们的问题。这里的问题于是变为：一个已经登上这些品质提供的广阔飞跃平台的人应该如何生活？（这些品质已经存在这一假设仅作为一种思维策略而被引入，其目的旨在将我们的注意力转向其他问题；我们能够在并不完全拥有这些品质的情况下，寻求和获得这些重要的事物。）

有的人去世之前感受许多痛苦：身体虚弱，无法行动，卧床不起，辗转无助，疼痛缠身，担惊受怕，情绪低落。在我们提供了一切力所能及的帮助之后，我们可以共同面对他们遭受痛苦这一**事实**。他们不必独自忍受痛苦——无论这样做是否减轻其痛苦，它都会增加对痛苦的忍受力。我们也可以共同面对某人死亡的事实，暂时缓解死亡切断与他人之间的联系所带来的巨大冲击。我们面对他人的死亡，意识到将来的某一天我们可能和他们一起，共同面对**我们自己的**死亡——我们的子女某一天将会给我们带来慰藉；和我们一起共同面对我们的死亡的人将来也会和别人一起，面对他们自己的死亡。我们把现在的情形和将来的情形放在一起，可以感受到这一关系的两端——同时是安慰的给予者和接受者。重要的是我们共同面对死亡的事实，而不是我们这一次所处的具体地位吧？

23　我发现，我不愿意认为自己已经完成了我所从事的主要工作的一大半了。不过存在着余地，让自己去决定过半是什么意思；所以，我相应地调整界线，以便创造新的中间点。“人生尚未过半”——这一想法直到40岁左右都管用；“大学毕业后的职业生涯过半”这一想法伴随我达到45

岁；"大学毕业到生命终点的时间过半"伴随我差不多到了现在。我下一步需要再找一个不太远的中间点，我希望至少在进入老年之前继续进行这样的调整，这种调整我在短时期内尚未完成一半。这样，我将会觉得，前后的路程均等，还有许多美好的事情没有实现。令人觉得奇怪的事实是，即使我自嘲变换区分的边界，以便创造新的突出的中间点，创造不同的后一半的念头，这种办法却依旧奏效！

死亡并非总是将一个人的生命界限标示为处于其人生之外的终点；有时候，它是人生的一**部分**，它以某种有意义的方式继续讲述人生故事。苏格拉底、亚伯拉罕·林肯、圣女贞德、朱利叶斯·凯撒，所有这些人的死亡都是他们的更深层的人生感受，而不仅仅是结局；我们能够将他们的生命视为朝着名垂千古的死亡**前进的过程**。杰出人物因为其信仰或生活方式而蒙难，然而，并非他们所有人的死亡都成为其生命的一个充满活力的部分——甘地就是其中一例。当死亡确实构成生命的完满结局时，它是否因此令人更愿意接受呢？

我们不愿相信自己的一切在死亡中将会一笔勾销；我们觉得自己蕴涵深刻，超过了生命的纯粹停止能够到达的地步。然而，关于"幸存"的著述和有关的证据都显得枯燥无味。或许，幸存者要么无法与我们交流，要么还有更为重要的事情去做，要么认为我们将会很快找到解决办法——**我们**究竟付出了多少精力向尚存于母腹之中的胎儿示意，存在着一个他们将要依从的范围？

假如——只是**假如**——死亡不是毁灭，那么，它会是什么样的呢？（即使我们认为永生是不大可能的，我们仍旧可以探究——给定或假设这种不可能性将会出现——人死之后将会出现的情形。）我的猜测——它与其他任何人的相比，没有什么高明之处——是，死亡具有的特征颇像印度教或佛教传统中的沉思冥想状态，涉及有意识的状态，或许包括意象（但不是生理上的感觉），一种类似于等持（samadhi）[1]、涅槃或觉悟的状态。

---

[1] 等持 samadhi 的梵语意思是"完全的自我集中"。在印度教和佛教哲学中，它指一个人在尚受肉体束缚时所能达到的最高的精神集中状态，人在此刻与最高存在结合。——译者注

24 或者说,也许每个人在死亡中永远处于自己的一生中确实达到的最高、最真实的状态,脱离了化学物质以及诸如此类的东西。意识到这一点是否是惮修大师们(据说)以镇定、泰然的心态面对死亡的原因?或者说,也许幸存并不是永恒的不朽,而更像它所追求的生命的一种暂时的回声——如果不采取进一步行动加以组织和发展,这种回声将会慢慢消损。

这样看来,永生并不是完全令人感到愉快的;人可能在达到自己有能力实现的最高意识状态之前死去,人能够通过各自的选择,使自己永远处于较低状态。当然,与永远处在最低或一般状态相比,永远处于人设法可靠达到的最高状态是一种更令人感到愉快的前景。毫无疑问,在任何可以进行选择的情况下,我们会欢迎另外的机会——假如我们真的得到了,但却没有意识到它是第二次机会,就像对待第一次机会那样让它浪费掉,这将是具有讽刺意味的。

相信这样一种理论可能是令人愉快的,但是,难道真理不是更严酷的吗?今生是唯一出现的存在;其后一切都将化为乌有。甚至在思考死亡的时候,我也发现探究光明的选择是更令人觉得愉快的事情;我一般既不倾向认为事物是这样的,也不倾向于认为我们在任何情况下都应该在这个基础上生活。即使根据更严酷的观点,我也不愿将它简单地称为终止(finis)。至少我想说,我们的本性没变,我们以自己的方式度过人生,情况总是如此;我们的人生可以成为一种供他人参考的永恒的可能性。

我有时候怀疑,对负面或悲剧的观点不感兴趣是否是一种肤浅的标示。然而,难道迥然不同的气质不可能具有同等的有效性?伟大的作曲家们人人都有独特的价值;我们不希望他们之中的任何一位模仿他人的风格进行创作。我们大家也有一种采取合理行动的自由。

不能幸存是令人感到忧郁的,但是,永生也符合更阴郁的看法。这里有一个现在听起来像是科幻小说的例子。将来的某一天,计算机程序能够捕捉人的思维方式、个性模式以及性格结构,后代人便能检索这些信息。于是,这就实现了永生的两个层面之一:继续存在下去,作为一种他人可以感受的、连贯一致、单独个性的模式。此外,假如概括人的程序能够被用来控制在现实世界中采取行动的计算机,另外一个层面——继续

感受事物并且采取行动——有可能在某种程度上得以实现。但是，这样 25 的永生不必完全是一种幸事。一个人的理念可能被滥用或庸俗化；与之类似，未来文明也有可能出于自私目的利用或滥用某个人的个性，让它为那个人活着时绝对不可能愿意合作的设想或目的服务。而且，这里所涉及的可能不仅限于人的“个性”。假如“你的”程序被植入有机体内，然后将感受也导入其中，那么，有这些感受的就不是**你**了吗？在这种情况下，未来文明有可能成为天堂和地狱的最终创造者，进行公正的赏罚了。

不让肉体消亡的愿望是否以某种方式源于拥有一种比我们在地球上能够找到的更大目的的愿望——一个我们在另一王国中完成的任务。我们可能认为，我们每个人在此担负着为自己创造灵魂——灵魂可能不是我们生而具有的东西——的任务；由于我们并不确切知道灵魂的用途，这一任务就变得更为艰巨了。或许，我们要创造的并不仅仅是我们自己的灵魂，甚至不仅仅是许多灵魂构成的拼图。在对世界的全部实在，对它的复杂的相互联系的过程，对它的美，对它的最深层的规律作出回应时，在认识处于这一过程之内、涉及各个层面的我们的全部存在的地位时，我们看来处于将实在视为一种深奥的、令人觉得奇妙的创造物的状态。无论它实际上是否是通过创造活动形成的，我们得去推动，去描述和感知那些表示这一创造物的侧面，我们的这种寻求得到丰厚的回报。在将来的某个时候，某个地方，我们每个人——以单独或共同的方式——也会得到创造的机会，我们在此正在探索它能够被实现的**一种**方式；想到这一点是令人高度兴奋（而且令人头脑清醒）的。那么，我们的任务就是尽可能多地认识实在，在自己的机会到来时竭尽自己所能去从事令人愉快的创造性工作；或许，这样的创造性工作甚至会使**我们的**造物主感到快乐和惊讶。（我们与造物主之间的关系是否是师徒关系？）

宇宙论领域的一种最新推测性理论认为，黑洞可能是新创造的宇宙，这样的东西技术也可能创造出来。或许，经过一定时间以后，也可能以非偶然的方式构成这样一种人造宇宙的特定性质。这里是一个更加极端的推测：在死亡中，人的组织起来的能量——有的人可将它称为精神——变为新宇宙的支配结构，而这种新宇宙正是从死亡活动中以正交方式释放 26

出来的。这样看来，这种创造出来的新宇宙的性质将取决于人在一生中设法达到的实在的层次、稳定性、从容感等等。或许，人在那时会继续永恒地存在，作为那个宇宙的某种造物主。这种永生至少与人们通常描述的事物不同，不会使人觉得**乏味**。但是，由于许多相当令人震惊的宇宙会通过这样的方式创造出来，我们可能希望，在人死亡时只有**某些**种类的组织起来的能量能够形成另一个宇宙。（我们拥有的这种大自然形成了具有稳定的科学规律和过程、拥有大规模的物质之美的天地万物；那么，我们是否应该对我们的造物主深怀感激之情?）那么，人生的终极格言就是，活在世上，仿佛宇宙将会根据自己的形象被创造出来。（为了挽救希望，人现在必须以与自大狂非常接近的方式行事；以上这些看法是令人高度兴奋的推测，还是这一方式的令人感到悲哀的标示?）

我最初推测，永生涉及我们能够以可靠方式达到的最高层次的意识和存在；毫无疑问，我那时非常关注我们当下的存在和意识，因而肯定在心理上愿意将这一点投射到永生之上。不过，我们可以将这种心理投射转到其他方向上。首先，看一看什么样的永生观点可能是最佳的——永生持续的时间**很**长；然后，（在这一点是可能的程度上）现在就以这样的方式生活。无论是否存在更深层的永生，现在以这样的方式生活，仿佛永生将会**继续**和**重复**人自己和人生的某个方面，而不仅依赖它们。

但是，某些具体事物只在少量的有限情况下才是可取的；假如不会出现什么永生，难道追求这样的有限事物——而不是仅在假定它以及所有与之相关的选择将会没完没了地持续下去的前提下，追求最佳的事物——不是最佳做法吗？这样，人们就不会担心它**最终**变得单调乏味或令人讨厌了。我希望表达的观点是，我们应以积极的态度对待人生，仿佛我们的人生和存在的某些方面是永恒的。我倾向于认为，我们自己将借此获得永恒的尊严——假如说不是永恒的事实的话；因此，如果说我们在总体上是有限的，我们以这样的态度来对待人生就更加重要了。

但是，我并不确定我们是否也应以这样的方式依附于**生存行为**。为什么我们希望别人告诉自己，我们将会在时间的长河中继续存在，死亡由于某种未知原因是非真实的，是一种暂停状态，而不是一种终结行为？我

们是否真的**希望**继续永远地生存下去？我们是否希望永远带着自己并不稳定的身份去旅行？我们是希望在某种意义上继续作为一种"主格的我"，一种（经过改变的）意识中心，还是希望被融入一种范围更宽、已经存在的中心之中，以便不错过这一表演的任何部分？然而，我们有多贪婪呢？是否存在使我们感到**满足**的限度呢？

27

我理解人们表现出来的直至人生终点的强烈求生欲望，然而却发现一个更具吸引力的途径。在度过阅历丰富的人生之后，一个人如果仍然拥有充沛的精力、敏锐的思维、坚韧的毅力，也可以选择认真考虑为另外一个人，为某种高尚、美好的事业去冒险，或者付出生命。这不是说，一个人应该轻率地，或者过早地采取这种方式，而是说，在生命的自然终点——现在的健康水平可能表明，在 70 岁至 75 岁之间——到来之前的某个时候，一个人可以将自己的心思和精力用于帮助他人，其方式比年轻一点的、更谨慎的人敢于采取的带有更多的戏剧性和危险性。为病人服务可能给自己的健康带来巨大的危险；将自己置身于压迫者与被压迫者——我想到的是甘地和马丁·路德·金从事的那种和平活动和非暴力抵抗，而不是维持治安人员追缉违法犯罪者的行为——之间，或者在暴力泛滥的地方帮助他人，都可能面对人身危险。利用自愿面对重大危险所获得的行动自由，人的天赋将会创造出可供他人——以个人或集体形式——模仿的有效行为的新方式和新模式。这样的道路并不适合每个人，但是，有的人可能认真考虑将自己有限的余生奉献给为他人谋求利益的勇敢和高尚之举，勇于促进真、善、美或者神圣的事业——不是悄声无息地走向死亡，不是面对生命之光的黯淡而勃然大怒，而是在临近人生终点时让生命绽放出前所未有的耀眼光芒。

第三章

28

父母与子女

在我所知的纽带中，没有哪一种比父母与子女之间的更为牢固。生儿育女使人生变得充实，有过这种经历的人至少实现了这一点。一个人的子女本身就构成自己的实质的组成部分。他们无需继续服从你，无需为你的目的服务，他们却是你的器官。父母存在于子女的无意识之中，子女存在于父母的身体之内。（浪漫伴侣留存在灵魂里。）与子女的联系肯定涉及最深层次的爱，有时候包括恼怒、愤怒或伤痛，但是它并非单独存在于情感层面上。我爱我的……手，这一说法既不准确，也不具有启迪意义。

在描述我所了解的事物——我在此谈及子女，在后面的篇幅中会谈及性和性爱——的价值和意义的过程中，我发现在其他方面也可找到人生的价值和意义。我希望，别的人将会提出和省察**他们**以引人注目的方式了解的特殊（共同）价值和意义。

你的子女构成你所拥有的意义更广的身份的组成部分。

29

不适当的做法是将实现你自己追求的目标这一负担强加在子女头上，或者要他们感受到任何类似的负担。然而，你仍然能够感觉到，他们的特性在一定程度上也是你自己的特性，在你的较为广义的身份分工中，他们承担着某些任务。父母的成就或许可能成为子女的负担，但

是，在一种看似不公平的非对称状态中，子女的成就也会对父母产生反作用。

为人父母的过程帮助你自己成为更好的子女，成为自己父母的更有宽容之心的成年子女——你现在必须担当父母的监护人的角色。这种成为自己父母的监护人的转变的一部分是显而易见的：在他们不再具有能力去完全应对生活时照顾他们。另外一部分是对双方之间的关系承担责任。在子女年幼时，小心处理关系是父母的责任，父母监督它，使它在相当稳定的基础上持续下去。或许，在某一短暂时期内，这种责任变得更加平等；后来，保持这种关系在不经意中变为现已长大成人的子女的责任——有时候尽量满足父母，迁就他们，避免提及让他们心烦的事情，安慰仍然活着的父亲或母亲。如果说青少期的特征有时是通过反抗父母体现出来的，成年的特征有时是通过独立于父母体现出来的，那么，成熟的标志就是成为父母的监护人。

在戏剧《李尔王》中，科迪莉亚逐渐变得成熟。她最初是最完全、最纯粹的诚实的典范，没有注意去宽容李尔的感情，没有注意去避免使他感到当众难堪；她拒绝增加她的爱——奉献的爱“不多不少，完全根据我所承担的义务”。爱的表达应是没有限制的，但是，科迪莉亚感到疑惑，如果两位姐姐全心全意爱着李尔，为什么她们要结婚呢？于是，她宣布将用一半的情感去爱自己的父亲。科迪莉亚与李尔生活在一起，尤其应该知道如何照顾和迁就李尔，知道如何小心处理父女关系，让它保持良好状态。她以痛苦方式认识到这一点。当李尔说她有理由憎恨他时，她回答说，“没有理由，完全没有理由。”然而，李尔的话是正确的：在他的子女之中，她有更多理由这样做。该剧第一场中，科迪莉亚可以宣布，因为她感受的痛苦恰恰到达了这样的程度，她在某种程度上的确拥有这样的理由，坚持要陈述她亲眼所见的准确实情。但是，在她经历了自己的痛苦——以及李尔的痛苦——之后，科迪莉亚能够表达自己的爱；她谈到了与李尔的共同生活，而不再声称只用自己一半的感情去爱他。她已经学会了表达——学会了感受——这一点；她“没有理由，完全没有理由”憎恨自己的父亲。 30

身为成年人的状态是不再是子女的一种方式，因而是与父母联系的

一种方式——不仅通过充当他们的监护人，而且通过不再需要或期望他们起到你的监护人的作用；这也包括不再期望世界作为自己的象征性监护人。这时，试图向在象征意义上代表父母的充分的爱的世界进行索取的任务是不可能完成的。可能实现的是找到这种爱的**替代物**，某种别的事物——对现在身为成年人的我们而言，它起到某些相同或相似的作用。某事物的替代品与在象征意义必然是它的事物之间的差异是非常复杂的。然而，长大成人、逐步成熟的过程依赖于对这一差异的认识，依赖于——无论以多么渴望的方式——转向适合成年人的替代品的行为。你在这时可能发现，自己的父母是多么充满爱心。

把某事物遗赠给别人的行为是表达对他们的关爱的一种方式，它增强了这些联系。它也标志着——或许有时还创造出——一种经过扩大的身份。受赠人——子女、孙子、朋友，或者别的什么人——无需通过其努力，挣得他们被馈赠的东西。尽管受赠人在某种程度上可能赢得了遗赠人的延绵不绝的爱意，但是，正是馈赠者自己通过馈赠行为，获得了标示和促进这一联系纽带的权利。

然而，获得的遗赠有时经过数代人的时间，被传给了最初创下家业的遗赠人素不相识的人，从而造成了持续存在的财富和地位的种种不平等。他们的接受行为既不是表达与**遗赠人的**亲密联系的方式，也不是这种联系的产物。如果说遗赠人将创下的财富传给自己所疼爱和选定的人的做法看来是合适的，那么，我们却难以确定，当这些人将财富传给自己所疼爱和选定的人，他们的做法是否合适。由此形成的不平等看来有失公允。

一个可行的解决方法是重构遗产继承制度，使税收从人们能够遗赠的财产中扣除他们自己通过继承遗产得到的价值。这样，人们就只把他们自己所增加的遗产(数量)留给别人。人们可以将财产留给自己选择的任何人——伴侣、子女、孙子、朋友等等。(我们可以增加更多的限制：他们必须是现在活着的人——或者是正在母腹中的人；遗赠人与他们已经存在实际联系和亲属关系。)但是，虽然受赠人能够将自己创下的增加部分留给他们选择的任何人，他们却不能以类似的方式将**该遗产**传递下去。遗产不能下传给数代人。

这个简单的扣除规则并不完全分离下一代人自己设法增加的财产——继承而来的财产可能使积累财富更容易——但是，它是一个可供使用的经验性法则。[①] 允许人遗赠多份财产，不过却将它们限制为不能重复或反复的一次性遗赠，尊重爱心、情感和身份认同的联系的重要性和现实性，没有将这些限于一代人——可以直接将财产遗赠给孙子；但是，这种一次性遗赠没有被扩大，不包括没有个人实质性联系的连续继承的外壳。

有人可能会问：如果这里关注的是个人联系的现实性和价值，为什么财产继承人不应该得到许可，也将该遗产传递下去，而不用首先从其财产中扣除所继承的部分？终究，获得遗产的人与其子女、朋友和伴侣的联系确实可能与遗财遗赠人之间的一样牢固。但是，许多哲学家——例如黑格尔——论及了创业所得的或创造的财产成为自我表达及自我组成要件的种种方式，它们使一个人的身份或个性可能在这样的创造之中得以浸透或扩展。当最初的创造者或创业者遗留某些财富时，其自我的相当大的部分参与并构成了该遗赠行为，它远远超过非创业者将其得到的但却没有创造的某些财富留给他人时的情况。如果财产是（消费、改变、转移、使用和遗赠）某事物的一些权利，那么，在遗赠行为中并非所有这些权利都得到了转移；具体地说，遗赠该项财产的权利没有得到转移——它依附于形成该财产的最初创业者或创造者。 32

为了防止非常富有的人使其全部直系后裔变得富有，我们可以加上这一点，作为对继承制度的具体说明：指定的单个遗产继承人必须是已经出生的。即使第一项限制不会引起异议，这一添加的限制可能会引起反对意见。请考虑大卫·诺齐克给我提供的这一反对的理由：一个膝下无子、即将去世的人难道不能向精子库捐献精子，进而希望合法地将遗产留

---

① 为了确定首先需要从税收中扣除的数量，可以用同时期的美元来计算继承人所得财富的货币价值，扣除通货膨胀或通货紧缩的部分，但不包括所得的实际利息或估算利息。我认为，在从财产总额中扣除原遗产的数量之后，利用遗产获得的利息应该算作可以遗留给他人的收入。更难处理的是这些问题：某些种类或数量的礼物是否也应包括在内？有的人在临近生命终点时拥有的财产在扣除税收之后已经所剩无几，这一建议如何避免刺激这种人的挥霍行为呢？

给他的精子将来可能产生的子女吗？如果我们认可这种情况，难道我们不愿让一个将金钱直接留给现已出生的孙子的人立下条款，将其遗产留给自己去世数年之后出生的孙子吗？财富创造者们可能具有深谋远虑，使他们的家庭财富和权力在许多代人中经久不衰，那么，是否存在某种原则性办法，以便使其能够将其遗产留给他们去世数年之后出生的孙子、但同时阻止他们试图泽及数代子孙的做法？（我认为，最后这一点并不能作为证据，说明需要满足的权值的任何实际的相关联系。）或许，下面这个相对说来较弱的限制就足够了：不能将财产遗赠给两个尚未出生的、来自家谱图上现存最后节点的不同后裔的人。当然，上面谈到的第一个条件仍然有效：从一个人能够遗赠的财产中扣除的数额将是这个人自己继承的财产数量。

请注意，遗赠的权力也可能带来支配的权力，其方式是通过明确或含蓄的威胁：如果可能的受益人的行为不令人满意，就不将财产遗赠给该受益人。我们可以设想，许多富人关心的正是权力和持续的控制力，而不是增强和表达人际关系的能力；没有遗产继承制度，他们的顺从的子女或亲友可能会处于较优越的地位。

富人花费时间去积累金钱，使用金钱；他们能够将这些金钱留给自己的子女。我们当中有多少人留下自己所关注的东西？我花时间思考相关事物，读书，与人交谈，倾听他们的看法，了解某些问题，外出旅行和观察。我也想将自己积累的东西留给子女——某些知识和认识。我们高兴地想象出一种可以装下一个人的知识、以便留给其子女的胶囊。但是，富人难道不会设法也为他们自己购买这种胶囊？或许，拥有科学知识和研究能力的人士能够想出一种方法，以便传递依赖与遗赠人的基因重叠的受益人的神经细胞的成熟知识；这样，只有其基因的一半与遗赠人的相同的人才能继承该遗赠人的财产。（不幸的是，这不适于认养的子女。）这样，子女就不会成为其父母的克隆体——他们将会采取类似于利用书本的做法，以自己的方式吸收和利用这种知识，然后在它的基础上创业。假如这一点可能实现，随着时间一代一代地推移，社会可能以什么方式得到改造呢？这是一个供科幻小说探讨的主题。

33

当然，这个计划是不受欢迎的。我们大家都以大致公平的方式，带着真正有价值的事物开始人生旅程——我在其他著作中提出，我们大家都是思想世界的移民。假如理解力和知识的不平等随着时间一代一代地推移而积累起来，那将是令人觉得压抑的。其次，鉴于某些知识基于并且依赖其他知识的方式，苦心思考一种类似于我们就物质财富提出的制度的东西的做法是没有任何意义的。根据这种制度，人可以在扣除别人遗赠的部分之后，将自己获得的任何知识传递下去。无论如何，我们拥有真正有价值的事物，如知识、理解力，以及好奇心、活力、仁慈、爱心和热情，我们不希望为自己或者为子女积聚这些东西。然而，我们可以直接传递的是珍视有价值的事物的行为，以及拥有真正有价值的事情的范例。

第四章

创　　造

34 35

创造性活动超出艺术和思想领域;它也可以出现在日常生活之中。创造性活动的更精妙的范例有助于为他人提供清楚的模式。然而,谈及这个题目常常要么表示虚荣,要么表示渴望。娜杰日达·曼德尔施塔姆引用了博里斯·帕斯捷尔纳克提出的"创造的目的是为了给予自我"的观点,然后写道,"我记得,对我们而言,'创造'一词在这个意义上是被视为禁忌的。如果某位艺术家在一天结束时对你说,'我今天创造了许多事物',或者说'创造之后休息一下真好',你对这位艺术家有何评价?如果不放纵于强调和提升自我的暗自的欲望之中,就不可能将给予自我——换言之,表达自我——的行为自身作为目的。然而,为什么说是暗自的呢?这绝对是极明显的!"①创造性这个理念在意大利文艺复兴时期一经出现,其后——在米开朗琪罗、布鲁内莱斯基、莱昂纳多·达·芬奇,以及其他许多人之后——的任何人在任何情况下便不可能看重自己的创造性了。在此,我们可以借助不那么重要的例子,去取得关于这一现象的明晰意义。

具有创造性就是形成某种新颖的事物或做某种新颖的事情——就此而言,可以这么说——但是,为了具体说

---

① 娜杰日达·曼德尔施塔姆,《放弃的希望》(纽约:艺术协会,1974年),第331页。

明什么是创造性，必须提供更多细节。如果某事物仅仅是偶然出现的，它就不能算作创造性。创造性的出现必然借助于对形成某种新颖的事物或做某种新颖的事情的能力的运用，而这种能力也能够运用于其他场合。既然有的事物是新颖的，但却完全没有价值或用处，人们往往会加上这一点：创造性行为必须形成某种同时也是有价值的事物。但是，在形成某种邪恶的事物或者做某种邪恶事情的过程中，人也可能具有创造性。虽然我们在此关注的是创造某种可取的或有价值的事物的行为，我们也可将更为普遍的创造活动的理念的特征具体化为这样的活动：它依据某种评价维度，形成某种（或者其自身就是）在一定程度上新颖的事物，即使该新颖性是负面的也是如此。

无论天底下是否真的存在任何新的事物，创造性行为也会形成某种——相对于创造者以前遇到或了解的事物而言——新的或新颖的事物。如果该创造者不知道他人已经创造出类似或相同的事物，例如，思考并证明一个具体的数学定理，该创造者的行为仍然是具有创造性的。有意义的一点在于，在此之前的发现所形成的结果并未浮现出来，并未被新的创造者所了解，从而并不减弱其创造行为的新颖性。称一个行为“具有创造性”是对其特征的描述，考虑的仅仅是实际上形成它的物质条件，即创造者从前的经历和知识，而不是宇宙历史上在它之前出现的一切。①

创造性并非是一个全有或全无问题。某事物的创造性的程度取决于其新颖程度，取决于其价值量；这两方面都有各自的度。有可能找到一个公式来显示这两个因素结合起来、确定创造性的数量的方式，但是，我们在此没有必要提供它。

我们是否将一个行为或结果称为“新颖的”——不同于以前出现的事物——将取决于两者之间有哪些异同被视为突出和重要的。这样的说法是陈腐的：每一事物在某些方面——或许还有人为性很高的方面——类 36

---

① 参见约翰·霍斯伯斯，《论艺术创造性》，见《美学与艺术批评学刊》，1985年，第243—255页。不过，在科学领域内，存在着获得**首次**发现的愿望；罗伯特·默顿在其著作《科学社会学》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1983年）中对这一现象的作用和功能进行了具有启迪意义的研究。

似于其他一切事物，在另一些方面有别于其他一切事物。我们是否认为某事物标新立异在某种程度上取决于我们实际拥有什么样的范畴分类。它是否与已知事物类似，可被放入相同的范畴，还是需要一个独有的新范畴？而且，它还取决于新范畴与原有范畴之间的差异程度。我眼里的崭新定理在专业熟练的数学家有可能像是从已知结果推导出来的显而易见的推论。当我们遇到来自其他行星或星系的生物，如果我们与他们在分类方面不同，或者对显而易见、顺理成章的下一步骤的理解不同——这看来是很可能的——我们对创造性定义也与他们的不同。

使下一个步骤变得显而易见的一个方式是机械地应用一个已知的规则，然后直接沿用以前的材料。例如，可以将一个现存的多色彩几何形状的全部颜色在色转轮上重新进行对比排列，从而将它改变。在这一具体例子中，如果对该规则的应用不被视为有创造性的，所形成的新结果无论在外观或性质上与以前存在的多么不同，都不算是有创造性的。或许，一个结果要有创造性必须不仅与以前的不同，而且也与原有结果并不形成特殊的明显关系。（通过对一个明确规则的机械应用、从以前存在的事物中派生出来的状态算作处于显而易见的相关状态。）或者说，由此形成的结果虽然可能具有新颖特征，但却不被称作创造性的，因为形成这一结果的行为本身不是新颖的或具有创造性的，而仅仅是对该规则的另一个应用。如果某事物并不是通过创造性**过程**形成的，尽管它与以前的事物相比，拥有新的、有价值的特征，我们无论如何也不会称它为“创造性的”。

创造性过程实际上没有必要每次都产生创造性结果。假如毕加索在一次绘画过程中去世，即使该过程尚未形成任何有价值的结果，他临死之前也是处于创造性过程之中的。更确切地说，我们希望表示，创造性过程是一个**可能**形成创造性结果的过程，但是，这个解释仍然太极端。它的虚拟语气形式是一种改进；它使我们可以说，即使一个过程被中断，没有形成结果，该过程也仍然是创造性的。但是，创造性过程不必是**总会**形成有价值的结果的过程，或者甚至不是在半数以上情况下会形成结果的过程。与其他过程或人相比，该过程长于形成这样的结果就足够了——即使它的绝对成功率不高也没有什么关系。爱因斯坦具有在物理领域中思考出

新的、有价值的理论的天赋；当他以创立布朗运动理论、狭义相对论或广义相对论的方式来从事这一工作时，他便参与了创造性过程。即使该过程实际上仅仅在爱因斯坦使用的时间的很少比例中产生出有价值的结果，与我们其他所有人在物理学方面的可能获得的成功相比，那也是一个高出许多的比例。一个人不用击球超过500码，也可以带领球队在职业棒球大联盟进攻得分。（当然，这里的“过程”包括参与过程的行为者；主攻手有可能与其他选手一样，参与相同的过程，只不过在比赛中稍胜一筹而已。）

如果身处我们自己的文化——或者另一种文化——的某个人拥有与我们不同的价值标准，即使我们在他的新颖作品中无法找到任何价值，我们仍然可以认为他是富有创造性的。因为这些作品有可能源于一种我们愿意称为具有创意的过程，即，一种往往**会**产生有价值的作品的过程，——只要该过程得到了更为适当的价值构想的指导。

是否存在保证真正创造、我们能够直接效仿的机械的、简单易行的规则呢？如果我们提出此类规则是可能的这一不大可能实现的假设，那么就会出现一种两难困境。这些规则保证产生有价值的、他人认为新颖的事物；但是，如果我们通过有意识的应用这些（机械的）规则来形成事物，该事物就不算具有创造性的了。（假如以前的有创意者**无意识地**应用这类规则，这是否会让人质疑他们的创造性呢？）[①]有的论者也强调了通过机械地应用规则、妨碍创造的其他主题，例如，艺术家所实施的持续的批评控制，其目的在于根据标准——艺术家在发现其作品形态的过程中可能加以修改的标准——得到适合的产品。 38

不过，我们是真的关注创造性，还是仅仅考虑由此形成的（看似）新颖、有价值的结果呢？就他人而言，我们觉得有意义的东西看来仅仅是他

① 不过，我们很想了解制定或发现此类规则、随即应用它们的人。发现此类规则的行为本身就是富有创造性的。（以难以置信的方式）假设这些应用纯粹是机械的，那么，艺术家对这些规则的应用又是什么样的呢？我们在此可以说，对这些规则的各种应用并不是创造性的，但是所形成的结果却是富有创造性的，因为它们的起源可追溯到艺术家本人最初制定这些规则的创造性行为。

们形成的最终结果;关于这一点,请考虑一下我们对消费品的态度。然而,假如我们发现,贝多芬偶然发现了别人的音乐创作规则,然后机械地加以应用,我们对他的弦乐四重奏曲的感受就会大打折扣。我们就不再有这样的感觉:某种东西——某种他深刻理解并感受的东西——被传递给了我们。我们就不再对创作行为感到惊异,不再将他的作品视为人所具有的超越其所处环境的能力的证据。

假设贝多芬的天才和创作灵感也不是出自他本人的头脑,那么,它们与他可能偶然发现、来自外部的创造规则有什么明显不同之处?形成这种差异的不仅仅在于他的才华的内在性;假如他发现了一种音乐创作机器,然后将它囫囵吞下,从而使他自己像钢琴演奏者一样创作音乐,我们就不会像现在这样佩服和崇尚他的作品了。假如他吞下的是另一种机器——它可以生成音乐主题和音乐结构的理念,对它们加以评价,变动,推敲,然后才将它们体现在最后的作品之中——那又会出现什么样的结果呢?在这种情况下,他的贡献与团队中的合作者的作用完全相同:一个人形成初步想法,其他人对它们进行评价,加以提高,然后详细展开。然而,即使可以将合作团队中的一个创造者的大脑比作机器,当"合作者"中有一个人真的**就是**机器时,也仍然存在着差异。(但是,甚至这种比喻也必须淡化某个人培养自己的才华、使它发挥作用、对它加以磨炼和提高的程度。)因为,当生成理念的是一个人的大脑——不管对其作用方式的解释证明是多么"机械"——时,我们认为这些理念表达和揭示了这个人身上的某种东西。由此形成的富有创造性的结果被视为人的交流行为,视为对一个人的创新能力的运用。

在从事创造活动的人看来,还有更多的东西。艺术创作——以及存在着巨大余地的理论性创造——工作的一个重要部分是对创造者本人所产生的作用。富有创造性的工作和结果最终——有时是无意识地——代表创造者自己,代表缺失的结果或部分,代表有缺陷的结果,代表更完美自我的组成部分。这样的结果是创造者的替代物,是创造者的类似物,是以某种方式——它类似于创造者自己或者一个部分需要被改造、重造或治疗的方式——加以摆弄、改造和重造的一个小小的伏都娃娃。形成和

完善艺术作品的过程作为它的冲动的一个重要部分，具有对自我的一些部分进行重塑和整合的作用。在艺术创作过程中，对自我的重要和需要的作用得以形成，然后以象征形式表现出来。（对自我的作用实际上是否可能通过使它成型的创造性作用也得到了提升呢？）艺术家自己可以在其受众的内心中描绘一种表达和改造人生、表达和改造自我的方式和可能性。

创造性本身——而不仅仅是创新的结果——是重要的；我猜想，其原因在于此类创造性活动的个人意义是最完全意义上的自我改造——对自我进行改造，而且也被自我所改造。艺术创作过程表示自主的复原力量和改造力量。或许，作为机械地应用规则的结果的艺术品以某种方式代表一种新的我们；但是，如果"人不能由此及彼"，它就不使人觉得快乐了。当它以富有创造性的方式得以完成，艺术品表示在扩展和弥补力量之下我们能够实现的更为完整的自我。

这并不是因为艺术创作仅仅涉及自我，它也涉及——或许它主要涉及——艺术品的主题、技法、材料、题材以及形式关系。然而，创作确实拥有我们已经描绘过的个人意义，这有助于解释另一种令人感到颇为困惑的现象。创造周期被人等待，预测，渴求，令人感到震撼；尽管如此，它们常常被人回避或推迟。可能出现长达数天、数周、数月之久的专注的延迟。诚然，空白的画布或空白的首页通常是一种障碍，而不是快乐。尽管如此，其他过程快乐但开头艰难的活动并未以类似的方式加以推迟——即使最初的旅行或收拾行李的过程是令人觉得紧张或无聊的，我们也会动身启程。或许，就创作活动开始而言，存在"灵感"不会出现的担心。然而，具有技巧和经验的人也可能推迟，甚至当他们已经对下一个步骤形成了令人期望或激动的理念时候也是如此。所以，这种推迟现象仍然需要某种解释。

毫无疑问，部分答案在于创作活动的强度和专一性。其他可能被搁置一旁或者忽略的要求可能会表示反抗。但是，创造性工作在象征意义上也是对自我产生作用的工作；即便事先安排的工作在其执行过程中也会出现重大变化，所以，这种作用的结果有些无法预测。自我可能产生焦 40

虑，不知道艺术创作的结果如何，不知道新的作品将会代表何种新的自我构成的方式。诚然，创作行为在发生过程中是受到控制的。事物可能在其过程被改变，创作并非像乘坐过山车那么简单。然而，对将会借此被改变重要性或**降低地位**的自我的那些部分而言，即使已经预测到的、希望出现的变化也可能是不受欢迎的。象征作用给自我带来种种变化，就这些变化所持的矛盾心理出现在推迟和延迟之中。（在这种推迟过程中，某些部分是否会为它们自身强求更好的条件呢？）①

经济学论者谈到了"企业家的敏锐性"，这种精神状态使人去发现和捕捉新的赢利机会，去策划创造事物的新方式，去设计将要创造的新事物，去想象消费者欢迎的可能性，去寻求新的经济组合的机会。② 我想，这样的人具有随时指向赢利机会的企业家的触角。一个人的敏锐性所指的对象揭示这个人的个性，并且使它得以成形。富有创造性的人也具有敏锐性，但是其目的却不相同：新项目、有助于正在进行的项目的新理念、可以应用于正在进行的工作的新组合、新要素、新技术和新材料。他们以极快的速度扫视环境，并且——常常无意识地——检查他们遇到的一切事物与正在从事的工作、与新项目的相关性；如果创造性也是一种目标，他们对暗示新的可能性的事物保持着敏锐性。总的说来，这种检视和评价是在非意识方式下进行的；极少事物具有足够的期望值，从而被加以有意识的评价——大多数事物可被自动评价和排斥。

41

有一个著名的故事，其主角是那位发现苯分子结构的化学家弗里德里希·凯库勒。他长期思考了该结构的问题，后来梦见了一条自噬自尾蛇；他醒来之后，继续研究了苯环结构假说。对这一事件的通常看法是，凯库勒当时已经接近苯环结构假说；因为他（几乎）形成了关于苯环结构的想法，所以梦见了自噬自尾蛇。然而，为什么这个想法在他的梦中出现，而不是在他清醒的时候出现？（是否存在任何可能的弗洛伊德式机

---

① 一个部分在地位上的降低可能表现为它所达到的目的的绝对数量，也可表现为它的相对位置，例如，其重要性从第 3 位降到第 19 位。而且，即使整体变化可能增加它达到目的的绝对数量，一个部分也可能抵抗后者。抵抗精神进展这一看似相悖的现象可能涉及类似的过程。

② 见伊斯拉埃尔·柯茨纳，《竞争与企业家精神》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1973 年）。

制，它使他非常不高明地压抑和伪装他的假说，在醒来时便立刻注意到它?)对于这一事件，我们可以持一种迥然不同的看法。自噬自尾蛇的主题可见于许多文化之中——毫无疑问，荣格心理学者们对此拥有许多发言权。凯库勒由于某种原因梦见了蛇，这与他在那之前的夜晚中所做的许多梦的情况类似；他在清醒状态下也遇到了许多事情。在研究自己的项目的过程中，他对任何与苯环结构相关的线索——暗示这个问题的解决方法的任何相似物、任何细节——都非常敏感。他在那晚之前做的许多梦可能暗示其他假说，但是他可能很快加以排斥，认为它们不适合已经掌握的数据。他捕捉到了自噬自尾蛇的线索，因为它适合他所从事的研究，所以进行了进一步的探索。但是，既然他在清醒状态下肯定还见过其他的环形，为什么那些环形没有揭示同样的新化学结构呢？环形到处可见，他视为日常生活组成部分的那些环形可能被淡化，而那晚梦中所见的环状由于某种原因处于突出的、强有力的地位，吸引了他的注意力，于是被加以审视，以便确定与他的项目的相关性。①

一个人可以对多少方面保持敏锐性？是否有人能具有企业家的敏锐性，创造敏锐性，对影响子女幸福的事物具有敏锐性，对另类职业具有敏锐性，对增进世界和平的可能性、对娱乐和刺激的事物的机会等具有敏锐性，从而能评价进入其认识范围的一切事物，考虑每一项之间的相关性， 42

① 克里斯托弗·里克斯提出了一个类似问题。他在学术报告中说，T. S. 艾略特在修改文章时经常修改那些已经包含显示该句子的缺陷或不当之处的单词的句子(1988年10月2日在华盛顿大学举办的《T. S. 艾略特：百年评价》议会上的谈话)。里克斯认为，当艾略特最初写下那些句子时，他是否意识到有什么东西不恰当，所以在句子中加了那些在反思层面上具有批评性的文字？另一种解释是可能的。假设一个人在摆放着一块黑板的房间里修改文章，黑板上留着别人用大的字母拼写的两三个单词。这些单词吸引了修改者的注意力；如果它们表示在文字或修辞方面的错误类型，修改者会特别敏感，注意他所读到的句子中的同类错误。所以，在修改他自己写下的句子过程中，艾略特可能觉得句子——或者在相邻的句子——中的单词表达有错；如果这些错误存在，这些单词虽然最初并非是因为对错误的任何无意识暗示而放在句子之中的，但是它们有可能使艾略特将注意力转向这些错误。每一假定都预测，被修改的包含错词的句子的比例大于不带错词的句子，因此，知道如何在这些假定之间作出选择并非易事。但是，如果存在判定哪些句子带有需要修改的错词的独立标准，如果艾略特自己并未修改所有这些句子，那么，里克斯的假定预测，与完美无瑕的句子相比，更大比例的错句将会包含更多错词，而可供选择的“敏感”假定预测，这些比例是相同的。

然后进一步考察其中最令人期望的事物？这是经验心理学需要研究的问题。我的基于直觉的想法是，独立的敏锐性途径的数量非常小，不会超过两三条。创造性故事的一个重要部分——但不是其总体——在于，富有创造性的人通过**选择**，使自己具有创造性；他们使自己以这一方式具有敏锐性，使它处于重要的优先地位；他们在面对其他具有诱惑力的干扰时能够持之以恒。

阿瑟·克斯特勒在《创造行为》中强调，富有成效的敏锐的注意行为将原来处于分离状态的两个构架结合起来，从而形成新的、令人惊讶的组合。（克斯特勒认为这种情形也出现在玩笑中。）创造者在一个结构或构架之内思考，引入另一个来产生影响，形成对原来材料的重新安排，建立新的联系，提出新的问题。如果说创造性以一种新的、富有成效的方式，将两个现存的详细展开的模型组合起来，独创性或许在于创造出一种新的构架，其方式虽然并非完全虚构，但也不是仅仅——无论以什么具有想象力的方式——将两个现存的构架组合起来。形成新的"构架"需要的不仅是勇气和敏锐性，而且还有思考，耐心地让新的结构浮现出来，不能强迫它过早地形成更为显而易见的形式。

突破已被确立的思维或感知构架的行为出现在创立理论或创作艺术作品的过程中，然而，它并非局限于此——在我们的日常生活中，能够"打破框框"也是重要的。有时候，打破框框的行为是直接行动，原有的期待构架在此过程中被突破；这样的构架规定哪些行动是可以接受的，或者允许出现的，但是，这排除了最实用的行动，或者甚至最有效性的行动。有时候，打破框框的行为是对某个以前出现的、不那么可取的打破框框的行为的反应——有必要采取一种崭新的行动来弥补或改造现在的情况，从而使原有的意外变化不会继续居于支配地位。在对他人采取行动的过程中，你的打破框框的行为可能推动或迫使他们脱离其习惯的行为模式。这可能令人困窘，但是它也能为所有人创造新的机会，使他们避开期待反应的陷阱和循环。

他人的期待、文化传统、源于过去增强行为的我们自己的习惯性行为模式、我们自己的经验性行动法则，诸如此类的构架元素影响我们感知的

选择范围，决定备选项的重要性，限制我们思考的范围，决定立刻加以排除的备选项，甚至影响我们对是否认为自己面对选择——而不只是一个我们必须采取的行动方向——的判断。（在国际象棋的弃子对弈中，一名棋手在没有明显、直接、相应的目的的情况下，放弃一个或几个有价值的棋子，以便最终进入取胜的位置。考虑**这条**途径——例如，失去后——的结果的行为本身就已经需要打破通常的框框了。）

在生活中，创造是循环活动的一部分，得益于他人，反过来也有益于他人。这一点值得稍加论述。创造行为得益于一个人以前所作的探索和对所遇到的事物的反应。任何事物——理念、自然过程、他人、历史文化——都可以探索，探索活动具有类似的三阶段结构。**从主要基地**——它是一个你所熟悉的场所，包含寥寥无几的新的或不确定的特征，无法回报你的精力集中的关注，它是一个安全或舒适的场所，不需要你保持对危险的警觉——**出发**，你**敢于**探索新现象、新领域、新理念、新事件，然后你最终**返回**这个基地。我愿意认为，人类天生具有敏锐性，具有好奇心；问题在于为什么有的人所作的探索甚少。我们在此可以怀疑，幼年时期的某些感受的作用压制人们对新颖的、有趣的事物所持的自然开放心态。 44

在他们的思想探索中，哲学家们崇尚勇敢的行为，崇尚摆脱狭隘主义的自由。然而，就连他们也反复使用某些哲学模态：本质、必然、理性、规范、必要、客观、纯概念性、有效、正确、可证实、证明有理、有根据。这些模态是否为哲学家们提供一种概念意义上的主要基地，某种他们可以依赖、为自己定向和作为安全港口返回的东西？

哲学家卡尔·波普指出，“观察”这一简单的指令无法被简单地执行。存在着无限多个可被观察的事物，人们无法一一全部观察，所以必须作出某种选取。与之类似，人们也无法只是探索。但是，探索也同样并不具有精心设计的实验的结构——固定观察是界定明确的备选项之一。更确切地说，你在自认为很可能产生结果的方面或方向中探索，心理上准备在一般范畴之内进行观察，进一步研究有意义的事实或可能性。你带着事物正常发展的模板——至少你自己的背景——来到新领域，但是，你能注意到脱离该模板的偏差，然后进一步研究有意义的偏差，将新的定向观察的

结果聚集起来。

值得探索的事物也值得作出回应。人们在回应时将某些行动、情感或判断置于所见到的有价值的全貌中，考虑到错综复杂的特征，用顾及细微差别、经过调整的方式将它们放进去考虑。回应与反应不同。反应重点考虑一组受到约束的、标准的、预先确定的特征，它作为一种数量有限、预先确定的行动出现。我们所称的“情感反应”适合这一描述；例如，猛然爆发的愤怒或恼怒在短暂时间里仅仅关注情景的一个或几个侧面，以固定的模式作出反应。反应是人体的一小部分对情景的一小部分产生行为，其方式是从数量很少、预先确定的固定模式化的行动中进行选取。能立刻见效的行动已被实施。

45 在完全的**回应**中，人体的一大部分对情景的一大部分产生行为，其方式是从一系列数量巨大、非固定模式化的行动中进行选取。（当然，小与大不是精确的界定，这里所说的三个组成要件可能不会同时出现变化。）回应的理想限度应该是这样的：整个人对全部实在作出回应，其方式是从无法事先限制回应的特征或冲动的没有限制的所有组成部分之中进行选取。[①] 当两个人互相回应时，他们便**产生了联系**。但是，以这种方式界定的关系可能相当脆弱；两个人可能根据互相的需要，以秘密、匿名的方式慷慨施舍，双方均不知道馈赠的来源。更为常见的、富有成效的方式是两个人互相知道他们在回应对方。我们应该注意，回应**并不是**处于被动状态；对情景的恰当的、有创意的回应可能形成一种坚定的介入——尽管这是一种与环境相协调的介入。

请将我们自己视为正在参与一种螺旋式活动的情景：我们探索，回应，适应，创造和改造我们自己，以便重做这些事情；我们这时的状态已与原来的不同，所以我们以不同的方式——以一种螺旋运动的方式，而不是循环的方式——去采取行动。当然，尽管具体活动拥有一个占支配地位的方面，这些却不是分离的活动，而是活动可能同时具有的侧面——甚至

---

① 在区分反应与回应这一方面，我得益于维玛拉·塔卡尔的著作。见《生命如瑜伽》（印度德里：Motilal Banarsidass 出版社，1977 年）；《渴望之歌》（伯克利，1983 年）。

在它们确实依次出现时，其序列也无需是记录在册的那一个。

尽管参与螺旋式活动这一行为自身可能改变指导该活动的评价标准，评价将会赋予这种螺旋式活动目标和方向；我们既不探索，也不任意改造，而是让我们自己朝向某些事物。这种螺旋式活动的意义不是任何单一的强制性冲动的组成部分，而是螺旋状事物自身。

他人的探索活动、回应以及创造活动丰富我们自己。在乔叟时代，人们不知道莎士比亚，但也并不觉得缺失什么。现在难以想象一个没有莎士比亚、释迦牟尼、耶稣或者爱因斯坦的世界，一个他们的缺席不被注意的世界。现在存在着什么样的类似空白，等着人们去填补呢？如果说存在着尚不知道将要出现的重要事物的遗憾，那么，也存在着知道它们将会出现、知道继续存在着需要去做事情的快乐。

第五章

46 上帝的性质，信念的性质

笛卡儿认为，上帝的概念将上帝具体定为最完美的存在，其他支持关于上帝的存在的这一本体论观点的人表示赞同。这并未完全阐明这一概念，然而，我不知道弄清这一点的重要性。当我意识到自己在讨论上帝的概念或者宗教主题时，我的一部分思维发现，这些探讨是令人感动的，或者说，至少作为一种非科学幻想是有趣的；与此同时，我的思维的另一部分——或许可能是相同的部分——希望将它完全作为空洞之物而加以排斥。在20世纪——或者在57世纪——我们能否真的以严肃态度来对待上帝？在我们这个理智的时代，界定宗教感情的不是实际信念——我无法说自己是信徒——而仅仅是一种将宗教或上帝作为一种**可能性**来加以思考的意愿。

上帝是否像笛卡儿认为的那样，一定是最完美的存在，超过任何可能想象到的事物呢？假设没有什么彻底完美的存在，我们所在的宇宙是由在完美标尺上处于非常高的位置上的存在者创造的；那么，假定没有其他的存在者比之更完美，或者与之同样完美，我们所在宇宙的创造者——尽管它并不完美——就会是上帝。

47

更准确地说，上帝的概念被构造如下：上帝是(1)最

完美的实际的存在者，(2)在完美标尺上处于非常高的位置，“完美得足以”成为上帝，(3)其完美性远远大于第二完美的实际存在者，(4)上帝在某个方面与我们所在的宇宙的联系最为重要——或许作为它的创造者[虽然不必是从无到有的(ex nihilo)]，或者可能以某种别的方式。这是上帝的一般性概念。然而，在将哪些方面——如，提升它的方面——包括在完美的理念之下这一点上，在它们被给予的重要性方面，具体的观点可能各不相同；在对上帝以哪种重要方式与世界发生联系的看法上，因而在对现存最完美的存在者如何必然证明如此的看法上，具体的观点也可能各不相同。

尽管上帝的概念在上帝有什么具体属性这一点上留下了大量余地，一个属性——即以最重要的方式与我们所在的宇宙联系在一起这一属性——却是该概念的组成部分。我已谈到，这一联系不必在于，上帝是我们所在的宇宙的创造者。这里是一些例子——种种旨在验证这一概念的限度的说法。假设一个完美得足以成为上帝的存在者将创造世界的工作授权给一个次要的存在者，即一个在其授权下、大体上按照其计划行事的次要的存在者，然而，第一个存在者随后直接地或者通过在其授权之下、大体上按其计划行事的另一中介者来统治世界；那么，尽管这第一个存在者实际上不是世界的创造者，甚至不是它的直接统治者，它就应是上帝。然而，可能不清楚的一点是，究竟可能存在着多少滑移？与世界的联系何时被减弱，以致不再算作一个最重要的联系了？人们可以看一看灵智观的种种变体，从而使这一点变得含混清楚了：哪一个存在者——即便有的话——是上帝呢？尽管如此，如果一个存在者在完美性上远远超过其他任何存在者，然而要么没有创造我们所在的宇宙，要么在其他方面没有与它发生最重要的联系，它可能是**一位**神，但却不会是上帝。另一方面，仅仅是我们所在的宇宙的创造者自身并不足以构成作为上帝的一种存在者；请考虑我们所在的宇宙被一位生活在另一维度或王国中的少年创造这一科幻情景，将它作为中学科技和艺术活动的相等物。许多其他存在者实际上可能更为高级。构成上帝的概念的是上述所有的四个条件，而不仅四个中的一个。然而，这四个条件和在一起就是充分的了。任何满 48

足所有这四个条件的存在者就是上帝。①

上帝的概念将他描绘为在完美性方面远远超过任何其他现有存在者的存在者。它是一直必须如此，还是曾经如此就足够了？如果某个其他存在者的完美性超越了上帝的完美性——要么是因为上帝的完美性减弱，要么是因为这一存在者自身的完美性增加了——那么，上帝是否不再是上帝呢？如果**上帝**这个术语作为曾经最早满足这四个条件的存在者的专有名称是固定的，那么，这个作为创造者的神就继续是（被正确称为）上帝。但是，这个说法可以详细展开。假设那个现在比上帝更为完美、位于第二的存在者——他或她是否一定也比过去的上帝更为完美？——与世界的关系目前更为重要：正统治着它，决定着它的命运，是它的至高无上的艺术描绘者。人们**就能**继续说，他或者她不是上帝——米开朗琪罗笔下的那位上帝在多年以前就停止使用这个称号了。然而，人们同样有理由说，他或她现在已经成为上帝了，这个称号的目前拥有者是任何在目前满足这四个条件的存在者。称号的转换是不可能在这样的条件出现的：如果**上帝**这个术语的适用对象既不是任何目前满足这四个条件的存在者，也不是任何最早满足了它们的存在者，而（仅仅）是一直满足这四个条件的存在者，或者（更宽泛地说）在过去、现在、将来事实上适合这些条件的任何存在者——这一存在者肯定是最完美的，并且满足其他条件的，观看着所有过去或将来的存在者。（正如最强壮者不必一直是最强壮的，该存在者也不必每时每刻都是最完美的。）但是，最后这一点留下了这种可能性：上帝尚未出现，与世界的最重要的联系是将要出现的联系。

49

我既不是要创造新神学，也不是要重新陈述旧神学或者沉迷于幻想

---

① 用以上说到的前三个条件将这一概念具体化的做法符合构成概念的“最佳具体例子说明”的方式，我在《哲学解释》（马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，1981 年，第 47—58 页）中讨论了这一方式。埃米丽·诺齐克讨论了上帝概念的复杂性，讨论了将以上观点与专有名称理论，与对名称和本质的克里普克式观点结合起来的复杂性（《“上帝”对两种所指理论的隐含意义》，未发表的优秀学生论文，哈佛大学，1987 年）；我与她的讨论有助于形成和梳理在此提出的观点。

人们可能希望在所列的四个条件下增加另外一个条件：不仅在于上帝是现有的最完美的存在者，而且在于不可能有一个与它（在同一个可能的世界中）共生的更完美的存在者。对上帝的概念的这一构成方法也允许这样的存在者：它比任何别的存在者都更完美，然而同时却并不完备，并不绝对，所以它也适合于我们目前的思路。

世界之中，而是要考察上帝这个概念具有多大弹性。与别的概念类似，这个概念是由对世界的某些事物及其进程加以假定的人们提出的；例如，某些特征和品质被发现共同存在，而且这种情况将继续下去。这些背景假设中的微小偏差就可能形成这个概念的有趣的新用途；然而，在面对更大的偏差时，这个概念有可能分裂，消失或者自燃。

人们为什么相信存在着任何诸如此类的神灵？在思想史上，旨在证明上帝存在的尝试比比皆是。由于非常难以想象**上帝**如何才能为我们提供关于他的存在的、令人永恒信服的证据，人们在进行证明的过程中遭遇的失败是并不令人感到惊讶的。① 任何宣称上帝的存在的具体信号——空中的文字、声言他存在的巨大的轰隆声、甚至还有更深奥微妙的花样——可能是由来自另一个星球或星系的高等存在者的技术所产生的，后来的人对它究竟出现没有表示怀疑。更令人期望的是持久的标志，这样的标志嵌在宇宙的基本结构中，不可能是宇宙的任何居民——无论他们多么高等——形成的。例如，设想基本粒子的轨迹以英语的草写体拼出“God exists(上帝存在)”的字样。尽管如此，数千年之后，别的人可能认为，这个科学发现**早于**的那种书写形式的问世，英语语言和历史记录被人篡改了，以便导入后来的宗教信仰。

50

那么，有效的信号该是什么样的？理解信息的行为不应取决于错综复杂、易被误解和出错的推理过程。要么人们想不出来，要么他们——如果他们想出来了——不会相信它。为了解释任何事物都可用不同的方式加以阐释这一事实，这种信号就得以自然、有力的方式显示它的意义，不用依赖任何语言的约定俗成性或人为性。这种信号就得带有清楚明白地与上帝有关——如果与什么任何事物有关的话——的信息；它的意义应

---

① 这个段落和下一段落源自我的文章《上帝：一种说法》，见《契机》，1978 年 1—2 月号。有些人声称，演示性证据会把与信仰上帝相关的“自由意志夺走”，这就是上帝没有提供它、从而阻止人表述它的原因。（但是，为什么与相信 2+2=4 相关的自由意志不是同等重要的？）可是，我认为这看来是一种事先想好的退路；假如这样的证据已被提出或发现，同样的这些人是否真的会抱怨说，它排除了我们的自由意志？再则，设想我们的确拥有与变得理性有关的自由意志；那么，即使存在着演示性证据，人们仍然能够自由选择不变为理性的，因而不被这类结论性论点说服。

该非常明显。所以，这种信号自身就得与上帝相似；它至少得呈现出与上帝的某些特性、与上帝和人的关系的某些特性的相似的事物。这种信号具有它所表示的某些特征，其自身就是它的信息的组成部分，因而是上帝的一种象征。作为一种象征上帝的事物，它就得令人肃然起敬——没有人践踏它，没有人在实验室里宰割和分析它，以便逐步取得支配它的地位——它最好是无法理解的。对尚不知道上帝的概念的人而言，如果这一象征也**赋予**人们理念，它会有所帮助；所以，他们就能知道它象征的是什么。完美信号的呈现应该是非常壮观的，人们不可能看不到。它应该吸引人们的注意力，借助各种各样的感觉形态都可以获得；没有谁必须相信他人对它的叙述。它应经久不衰——或者说至少不短于人类存在的时间——然而却不是一成不变地出现在人们的面前，所以它总是令人觉得耳目一新。没有人必须成为历史学家以便了解这个信号已经出现过。这个信号应该是一种强有力的事物，在人们的生活中起到核心作用。为了与上帝是创造之源这一点相称，与上帝同创造有着至关重要的联系这一点相称，地球上的所有生命应该（间接地）依赖这个信号，聚集在它的周围。假如有某种客体是世界上所有生命的能量之源，它以其光明照亮整个太空，它的存在人们不可能质疑，它不能被人加以摆弄或以带着优越感的方式对待；这种客体是人的存在的中心，释放出非常巨大的能量——其中只有很小一部分面向人们，人们一直在这个客体之下行动，他们感受到它的巨大力量，他们甚至无法直接仰视它；然而，这个客体并不压迫他们，而是指导他们如何与一种其光辉令人眩晕的力量共同存在；这种客体的力量无与伦比，给他们温暖，为他们照亮道路，他们的身体律动依赖它；假如这种客体为生命的起源提供能量，为地球上所有的生命活动提供能量；假如它光芒耀眼，壮观美丽；假如它起到向那些不知道这个概念的某些文化传递上帝的概念的作用；假如它宏大无比，而且类似于分散在茫茫宇宙之中的数以亿计的其他存在者，它不可能被来自另外星系的更高等的存在者——或者被次于宇宙的创造者的任何存在者——创造；基于所有这些因素，这就**应是**宣称上帝存在的适当的意义。

51

当然，我的这一番话颇有玩世不恭的意味。太阳确实存在，它几乎与

人们可以想象或设计的永恒宣告一样美好；然而，它尚未起到证明上帝存在的作用，虽然将它视为一种信号的做法的确为以下一点的原因提供了统一的解释：上面提到的所有特性正好与**一个**客体结合起来。既然我们发现难以想象上帝如何能够提供**任何**证据，以便令人持久地信服其存在，我们为什么指望自己能够做到这一点呢？[①]

人们可以根据信念，信奉最深层面的神圣实在的存在。声称某人不加怀疑地相信某事物这一行为标示出他已经逐渐相信（或继续相信）的这类理由；例如，它既不是因为有关的证据，也不是因为他父母或传统教给他的事物。信念通向信仰的途径如下：遇到了某种非常真实的事物——一个真实的人、一个故事中的人、自然的一个部分、一本艺术著作或一件艺术作品、自己的存在的一个部分；这种事物通过成为神灵自身拥有的品质的形式，具有暗示神灵存在的超常品质：这些超常品质使人深感触动，开启人的心灵，从而使人觉得自己接触到神灵的特殊显现，其原因在于它在很大程度上具有某种神圣品质的形式。

对显灵的最佳解释声称，遇到的事物拥有某些品质，对此的最好说明是它作为神灵显现的存在行为，而神灵自身具有这些品质的某种（强化）形式；当一种貌似有理的论点将信念置于与这种最佳解释并列的地位时，我们可能说，信念是被证明有理的，或者至少说它并非是没有道理的。可是，根据信念产生信仰的人并不这样做，因为他已经通过了这一推论性论证；更确切地说，他的信仰直接产生于他在遇到某事物的过程中被深深触及和打动的感受。 52

或许，这里涉及的信念是一种人自己内心的信念和人自己的回应，即这样一种信念：如果它不**是**神灵显现，人就不会以**那种**方式被**如此**深刻地

---

① 假如上帝在某些方面是无限的——上帝这一概念的结构并不要求这一点——假如我们拥有感受或发现无限事物的能力，情况可能会好一些。但是，它可能是次要的存在者或实在——尽管它仍然是这一能力遇到的事物的一种无限的存在者或实在；不过，甚至这可能在一定程度上起到指向上帝的作用。一个更严重的问题是，在区分无限的事物与非常巨大的有限事物方面的，我们的经验性能力可能是不可靠的；或者说，这一能力反而可能发现我们自己的某个无限侧面——可能是该能力自身，这种能力不显示任何别的更深层的事物。具有这种发现无限事物的能力是令人痛苦的，而这是可能被发现的唯一的无限事物。

触动。人借此也会拥有这一信仰：存在神灵——否则，它自身就不可能显灵；但是，这一信念就其**本身**而言最初并不是信念，而是对人自己的**心灵最深处**的正面回应的一种信任。于是，**没有**信仰就是不相信自己心灵深处的回应，因而引起对自我的明显疏离。不过，可能的情况是，一个人心灵深处的最初回应——他或她如此信任的回应——**自身**仅仅是对遇到的某事物的信念和信任。信念——在这种情况下就其本质而言——**就是**对某种别的事物的信念，而不是对自己和自己心灵深处的回应的信任，尽管人们在此可能也需要对自己的信念抱有信念——这就是说，对自己就遇到的事物所作回应的一种信任。[①]

53 诚然，对自我的较小信念是可能的——一种不会径直使人产生对神灵的信仰的信念，即，这样一种信念：没有什么事物能够**如此**深深地打动你，或者没有什么事物能在其自身至少是同样深奥的情况下，给人如此刻骨铭心的感受。可是，这一点强调的仅仅是深刻的程度和感受本身的实在，并不信任其内容。假如真的存在我们的五官感觉不能直接感知的神灵或王国，除了向它敞开心扉，让它触及人的心灵最深处之外，人还有什么其他方式来逐步认识它呢？

问题不在于将上帝（或者某种其他的最深层实在的构思）作为一种需要的假说加以引入，以便解释特殊的体验。与之相反，我们**相信**这样的体

---

① 有的人可能声称，他们信任的是宗教传统，不是他们自己或他们自己的回应。可是，一旦我们注意到，其他文化中的人同样信任其文化传统，一旦我们推知，假如我们出生在那些文化环境里，我们也会对不同的信仰持同等的信任态度，那么，我们就难以保持对自己的传统的相同信心。不过，假设人所信任的不是自己的传统，而是自己在遇到该传统时心灵深处的回应，由此形成了对该传统的信任，一个相对应的问题冒了出来：假如人在另一个传统中被抚养成人，人是否会与该传统的层面进行具有同样深度的接触，从而形成对那些感受的同样深度的信任呢？可是，人们并非不可能保留自己对传统的实际回应的信任，与此同时也意识到，其他人的回应可能出现在其他环境下，同样也能打动人心。对伴侣的爱并不会因为意识到这一点而有所减少：在另外环境下——例如，没有机会遇到你现有的伴侣——你可能爱上别的人。所以，这种爱并不形成关于世界的真理性断言，而此类断言看来会被这一发现所动摇：在其他环境下，其他真理性断言可能以同样强有力的方式出现——除非存在着某种认为其他那些环境不可靠的中立标准。与之类似，谈论“真理的跳跃”的人有可能担心，它们在不同的环境下仍然会跳跃，但是却会跳到一个完全不同的位置上。可是，当人们对自己、对自己的心灵深处的回应不是源于——或者仅仅强化——人的特定的先入之见，而是打破自己的构架时，人们对这些回应的信任在类似考虑面前并不会降低。

验。我们与世界的基本联系不是解释性的，而是关联和信任的。但是，从最佳解释而来的类似论点的存在削弱了这种还原主义的论点——它们自身否则会减少我们对自己心灵深处的感受的信任，对它们看来要显示的事物的信任；这一推断起到说明信念不是理性的作用。请将此与浪漫爱情的情况相比较：这种爱情是由机缘形成的，而不是由理性命令的，然而（可以引入理性来显示它）并不是非理性的。（另一种信念观承认，它是**狭隘地**非理性的，因为在我们所知的现有理性中，没有哪一种证实它；然而这种观念坚持认为，它将会得到尚待发现的理性——为什么我们认为已经知道了所有种类的理性呢？——的证实，因而在考虑到全部现存和将要出现的、没有时间限制的良好理性的更宽泛的意义上，信念是理性的。）

尽管如此，离在这一意义上相信自己的体验还有一步之遥：不否定它，非常珍视它，让它改变自己的生活，以便提出进一步的断言，即存在着它所揭示的另一种实在。不过，在实际意义上否认关于存在的进一步断言的，这一做法可能会削弱对经验的价值和意义的信任，进而降低它的地位。那么，为什么不仅仅直截了当地中止判断？然而，这也会放弃这种经验改变人生的十分充实的力量；确认——而不是中止——判断也可能是被改变的人生的一个重要的组成要件。对自己的内心深处的经验的确认和信任与将这些经验视为绝对正确的教条的态度并不相同。更深层次的经验可能削弱它们，或者显示某种不同事物。由此看来，信念可能是探索性的，指导对这类体验的广度和有效性的探求。这种确认可能是全身心 54 的，然而又是试探性的，对超越呈开放状态。

验。我们与世界的基本联系不是解释性的，而是关联和信任的。但是，从最佳解释而来的类似论点的存在削弱了这种还原主义的论点——它们自身否则会减少我们对自己心灵深处的感受的信任，对它们看来要显示的事物的信任；这一推断起到说明信念不是理性的作用。请将此与浪漫爱情的情况相比较：这种爱情是由机缘形成的，而不是由理性命令的，然而（可以引入理性来显示它）并不是非理性的。（另一种信念观承认，它是**狭隘地**非理性的，因为在我们所知的现有理性中，没有哪一种证实它；然而这种观念坚持认为，它将会得到尚待发现的理性——为什么我们认为已经知道了所有种类的理性呢？——的证实，因而在考虑到全部现存和将要出现的、没有时间限制的良好理性的更宽泛的意义上，信念是理性的。）

尽管如此，离在这一意义上相信自己的体验还有一步之遥：不否定它，非常珍视它；让它改变自己的生活，以便提出进一步的断言，即存在着它所揭示的另一种实在。不过，在实际意义上否认关于存在的进一步断言的，这一做法可能会削弱对经验的价值和意义的信任，进而降低它的地位。那么，为什么不仅仅直截了当地中止判断？然而，这也会放弃这种经验改变人生的十分充实的力量；确认——而不是中止——判断也可能是被改变的人生的一个重要的组成要件。对自己的内心深处的经验的确认和信任与将这些经验视为绝对正确的教条的态度并不相同。更深层次的经验可能削弱它们，或者显示某种不同事物。由此看来，信念可能是探索性的，指导对这类体验的广度和有效性的探求。这种确认可能是全身心 54 的，然而又是试探性的，对超越呈开放状态。

第六章

55

日常生活的神圣性

超验论者说，如果加以恰当观察和体验，实在的每一个部分都代表和包含着整体。与之类似，宗教传统并不总是认为神圣性使人们脱离日常生活和日常关注。犹太教传统的613条律法或戒条（mitzvot）提升日常生活的每一部分，并且使其圣洁化，正如遵守它们的信徒们认为，他们通过被给予这些律法的行为，已经被圣洁化了。佛教传统——不仅在其禅宗之中——将全神贯注的禅修态度带入一切活动之中。神圣性不必是一个分离的领域，也存在日常生活的神圣性。

我们以何种深刻的方式去对待人生的日常事物，例如，对待人生中通常遇到的必不可少的事物？就绝大部分情况而言，我们不用特别注意就可摄取食物和空气——进食和呼吸。当我们关注时，这些活动有哪些不同之处呢？这些差异是否可取呢？

56

进食行为是一种亲密的关系。我们将外部实在的一些部分摄入我们的体内；我们将它们吞咽下去，使它们进入自己的肠胃深处，它们在那里被结合进我们的肌体内，结合进我们的血肉之躯。一个值得注意的事实是，我们将外部实在的一些部分变为自己身体的物质。在摄取食物的过程中，我们与世界之间的关系非常密切。世界进入我们；它变为我们的组成部分。我们是由世界的一些

部分构成的。

这提出了一些根本问题。我们摄人体内的世界是否安全？我们怎样逐步去相信它，或者去获得这一问题的答案？世界对我们是否足够的关心，从而为我们提供过营养？大卫·休谟在表述归纳法问题过程中提供的一个例子是，我们是否知道过去为人们供营养的面包将会继续为我们提供营养。深受伯特兰·罗素喜欢的一个归纳法的例子是，我们是否知道太阳明天将会升起。（他还谈到鸡的例子：在此之前每天早上给它喂食的人今天早上是来杀它的。）归纳法问题将其自身表达为对丧失、对营养、对温暖和阳光、对安全的焦虑，这是否是一种偶然呢？

与人一起进餐可以是一种深层次的社交方式，一种分享营养、口感、美味以便将世界结合到我们自己体内、进行交流、共度时光的方式；古罗马人觉得很伤自尊——希伯来人竟然不愿与他们一起进餐！当我们通常的身体界限松弛下来，以便摄取食物时，融洽关系和亲密性大大增加；我们经常建议与人共同进餐，这种行为绝非偶然。充满爱意地烹调食物，菜肴给人的视觉美感，进食过程中的快感，每天在闲适和愉快的气氛里分享这样的美餐，所有这一切都可以是浪漫情侣爱慕相处的方式，可以是其中的一方或者双方创造他们珍视的世界的一部分的方式。（对世界上许多人而言，关于食物的基本事实是，获得食物的过程非常艰难，有时甚至是不可能的事情。即使在食物丰富的情况下研究其社会意义和象征意义时，我们也应该记住这一点给生理和个人造成的巨大破坏。）

进食也有个人的方面，非社会的方面。当进食行为是专注的——既不是失去了知觉的，也不是在审美意义上有距离的——它的特点是什么？首先，人的意识集中在摄取食物的活动中，而非仅仅在食物的质量上。我们口腔的前庭接触食物，感觉食物。我们对它进行探索，将它包围起来，使它渗透唾液，用舌头将它抬起来，使它顶在坚硬牙龈上方的口腔顶部，让它处在抽吸和压力之下，在口腔里移动。我们充分地品尝到它的口感；它不再拥有任何秘密或隐蔽的部分了。我们与食物游戏，我们和它交朋友，我们欢迎它的进入。

我们也让身体对食物的具体特质，对味道和口感，以及对物质的内在

品质呈开放状态。我想谈一谈苹果的纯洁和尊严，谈一谈草莓给人的爆发性快乐和性征。(我过去会发现这一点非常可笑，华而不实。)我本人并未品尝过许多种类的食物，但是我品尝食物的机会似乎是一种在其内在本质上了解它们的方式。[①] 有一个佛教故事：一名男子在逃避老虎的过程中，抓着一条藤子下悬崖，看见另一只老虎正在下面等着；这时，两只老鼠开始噬咬藤子。他发现自己身边有一颗草莓，于是用没有抓藤子的那只手摘下草莓，吃了起来，并且由衷地感叹，"真甜啊！"我们感到惊奇，这个人怎么可能在那种情况下对一颗草莓作出如此回应。他说出了自己的感受，因为他品尝了草莓，知道了它的味道。我不知道的——这个故事戛然而止，没有接着告诉我们——是他对老虎有何认识。

仅仅根据这个非常小的样品，我认为许多食物以这种方式将其本质展现给我们，教我们知识。我不知道艺术构思能否教给我们这样的知识，所以，我对布里亚-萨瓦兰向亚当和夏娃提出下述问题背后的假设持怀疑态度："谁为了一个苹果毁了你？为了一只用块菌烹调的火鸡，你还有什么不可能干的呢？"一道的确能传授新知识的菜肴的创造者**应该**是一名重要的创造者。尽管我觉这个世界并未贮备这些为我们提供益处和教育的物质，这些食物是如何逐渐拥有这类令人吃惊的本质的是一个值得探索的问题。抱有这样的想法是很好的：通过这种方式了解它们，将各种物质结合进我们的身体，我们将它们提到一个更高的存在层面上，于是转而又有益于它们。(在被摄入和变为拥有更高意识水平的存在者的肉体的过程中，动物的肉体——尽管难以是动物本身——是否能够受益呢？)

58

拥有意识的进食也带来强烈的情感：世界作为一种提供营养的场所，自己作为值得接受这样的营养、感受这样的激动、与提供营养的母亲进行原始接触的人，在茫茫世界中待在家里的安全感，信奉宗教的人还会补充

① 实际上，我对所有这些都相当无知，仅仅进行过为数不多的试验。我向读者传授这些非常有限的知识的唯一托词是，我在其他书籍中甚至找不到这些东西。不过，佛教中关于禅修的文献——尤其是内观禅宗(Vipassana)的文献——是有重大关系的。在获得觉悟的方法中，东方传统包括这两点："在吃喝时，变为食物或酒水的味道，让自己被其充盈；""吸食东西，变为吸食的行为。"(见保罗·雷普斯，《禅宗精髓》[纽约：安克尔书社]，在关于"集中"一章中的第47和52条。)

一点——对创造的结果抱有的感激之情。

口腔是一个具有多种功能的活动场所，是人吃喝、讲话、亲吻、撕咬和(与鼻腔配合行动)呼吸的部位。或许，前面四项活动是充满情感的，难道呼吸就是简单、自动的吗？然而，当人呼吸时，它证明是一种完整、丰富的过程。东方的坐禅技巧要求"跟随呼吸"，强调的是吸气、停顿、呼气、下次吸气之前的停顿，如此循环往复。人们也可以改变这些步骤的比率和速度——均匀缓慢地延长呼气动作，在吸气之后屏住呼吸。值得注意的是，这样的简单呼吸技巧能够改变人的意识性质，在某种程度上是通过变为意识的简单焦点，将它带入一种不受干扰的状态，从而排除其他意念。在某种程度上，意识的变化也可能是呼吸方式改变的生理结果。然而，还有意念集中在呼吸上这一事实形成的变化。呼吸与进食类似，是与外部世界的一种直接联系，它将外部世界带入体内。它引起身体的直接变化，其中包括人的胸腔和腹腔容积的巨大变化。将人的身体看作一架风箱，它不停地将空气吸入和排出，在与外部空间的互动作用中进行扩大和收缩动作，是更大空间之中的一个空间容器；在人知道下一个动作之前，有时候无法区分屏住的气息与呼出的气息；所有这一切使人觉得，自己作为一个单独的独立存在体在明显界限之内的封闭性减小了一些。呼吸整个世界的过程——即便有时觉得自己也被吸了进去——可以是一种与存在的其余部分融为一体的深刻体验。在沉思冥想的呼吸中，情感也可以更容易加以控制和评价——它们并不掠过人的身心，不对人产生未经过中介作用的直接影响。

而且，延长对呼吸的关注——正如在"跟随呼吸"的禅修实践中那样，59 随着胸腔和膈膜的起伏而动——可以提高人的定性，使它变得柔韧，集中，不被迷茫所支配，能够被无限地保持在对象之上；而且，这种对呼吸的专注性也可与日常活动密切地结合起来，从而增强人的注意力的敏锐性，使人更好地感悟一切处于关注性呼吸间隙之中的事物。人们可以将外部事物或情感——如果说它们是令人恐惧或紧张的——置于这种专注呼吸的镇定的并且使人平静的支撑构造之中，置于这种身心关注的结构之中——更微妙的身体律动变得明晰起来，这转而又可被加以关注和跟随，

再形成另一种人们可以得到依托的支撑，从而进行更深层次的探究。

在大部分时间中以这种认真的冥想方式来进食和呼吸使人不能充分体会到这些活动可能具有的放松的、适意的自然性；但是，看来具有重要意义的是，至少有时这样去做，带着我们在此过程中所悟的心得，不时回去重温这些心得，或者去体会新的感悟。

注意力也可集中在其他——内在的或外在的——事物上。人们在自己的亲身体验中把太阳视为光亮和温暖的直接源泉，（借助自己的其他方面的知识）视为地球上所有生命过程的主要的能量源泉。人自己的身体和身体运动也可以是关注的对象。

非常普通的事物在专注的意识下会展现出人意料的东西。椅子、桌子、汽车、房屋、废纸、散落的物品，这些事物都在其位置上耐心地等待着。一件被移位的物品或者一件被故意误置的物品同样也是耐心的等待者。成为一种独立存在体——任何种类的独立存在体——的状态仿佛具有其自身的突出性质，我们可以意识到某事物的独立存在体的性质——它的纯粹的存在性。一切事物在其现存状态下都是恰当的，然而，一切事物也以期待的方式处于平衡状态。是否某种宏大的活动正被期待？除了简单地认识独立存在体之外，是否存在某种我们将要去做的事情？（这些具有尊严的客体是否等待着被爱？）

尽管如此，在这些问题上徘徊、描述这些细节可能显得“过分做作”。然而，这样的情况是令人感到遗憾的：在人生和世界所包含和揭示的事物麻木不仁——就像一个穿过正在演奏美妙音乐的房间却充耳不闻的人。
60 或许，毕竟存在我们拥有身体的理由。

神圣性与神圣事物之间呈一种特殊、密切的关系。**按照**神圣可能对我们的要求，对神圣的事物作出反应，以形成一种更特殊的关系。将日常生活视为神圣的就是在某种程度上认为，世界以及它的内容对我们的探索、回应、交流和创造行为呈无限接受的状态；世界是一个以丰富多彩的方式回报这些活动的场所——无论它们进行到什么程度，是由一个人所为，还是通过人类在历史长河之中的共同努力。

第七章
性

61

我们与他人联系的最强烈的方式是形成两性关系。约翰逊博士说，没有什么事情像面临绞刑那样使人的思想如此集中。这里的例外是性亢奋和兴奋：高涨的紧张感、下一步将要发生的事情的不确定性、偶尔的宽慰、突如其来的惊喜、各种各样的危险，所有这一切一个接着一个地在高度关注和紧张中出现，最后产生结果。类似的兴奋模式也出现在竞争异常激烈的体育竞赛临近结束的阶段和悬疑片中。我不是说，我们面对这些事物时感到的兴奋从根本上讲在隐蔽方面是与性欲相关的。然而，性兴奋是一般兴奋模式的非常突出的典型，其他种类的兴奋模式可能也具有性方面的反响。但是，只有在性行为中，这样的强烈兴奋才与其对象和原因共有。

性行为不只是一个摩擦力的问题。这种兴奋大体上来自我们解释情景的方式，来自我们看待与对方的关系的方式。即使在手淫过程出现的幻想中，人们也细想着与他人的关系——这时想到他们自己，想到自己正在进行手淫是不会使他们兴奋起来的。令人兴奋的是人与人 62 之间的因素：对方如何看待你，这些举动显示什么样的态度。关于这一点的某些不确定性甚至使它变得更加令人兴奋。正如人难以给自己呵痒一样，在另一端有实际的合作者会使性行为效果更好。（至关重要的是对方，还是

性行为带来的不确定性呢?)

性行为吸引住人的注意力。如果允许思绪出现任何脱离直接的性行为情景的游荡,它只能是其他的性幻想。如果人这时反复思考的是自己下一次要挑选什么样的汽车,这表示了对性行为欠缺积极的参与。关注的焦点在某种程度上是你被爱抚的方式,是你自己的感受,在某种程度上是你爱抚对方的方式,是他或她的感受。

有时,我们在性行为中注意很微小动作——一根发毛的非常微妙的扫动,指尖、指甲或舌头在肌肤上的缓慢游动、在某种部位极其轻微的变化和停顿。我们缠绵于这样的瞬间之中,期盼着后面出现的情况。我们在这一点上具有极强的敏锐性:我们会注意到在压力、动作或角度方面出现的任何轻微变化。而且,知道对方也与自己的感觉协调一致、也像自己一样敏锐是令人兴奋的。伴侣的动作和反应的微妙性可以说明对方了解自己的快感,十分在意性行为的细节。让对方知道并接受你的具体快感;肆意地徘徊在这样的快感中,而不是仓促地进入另一个阶段或另一种兴奋状态;得到对方的许可和邀请,懒洋洋地待在那里——是否存在着性行为太慢这样的事情呢?——一起戏耍;知道对方以这种方式表明你应该获得快乐;这一切可以给你带来一种发自心灵深处的长叹。

不仅原有的快感被敏感地、体贴地唤醒和利用,人还愿意在心领神会地关爱自己的人的手、嘴、舌、齿的引导下,去追求某种新的快感。

在性行为中,人们心灵深处的情感得以唤醒,得以表达,这一点并不使人觉得惊讶。在表现自己的快感的过程中所需要的信任、在让另一个人给予自己这些快感——其中包括带有婴儿反射、俄狄浦斯反射、肛门期反射的快感——并且引导它们的过程中所涉及的脆弱性并非是随便出现的事物。

性行为并不全是知识的微妙性和对体验细微快感的回应。始于这里、并且不时复现的叙事还会继续下去,形成更为强烈、不那么刻意而为的行动;随着程度更强、范围更大的共同兴奋——从成年人(婴儿)的快感转向了动物的快感——的增加,并不仅仅是以轮流的方式,关注互相之间的快感。激情和动作越来越狂热,所受的控制越来越少,更激烈或者具有

63

更多自动的节奏感——焦点从肌肤转向骨头；声音从呻吟和叹息变为更高的叫喊、嘶鸣、咆哮；嘴巴的动作从舌头和嘴唇转向牙齿和撕咬；力量、支配和愤怒的主题浮现出来，然后被温柔所平复，接着以更有力、更紧张的方式再次浮现出来。

在性行为领域中，我们的最强烈的情感得以表达。这些情感并非总是温柔的，充满爱意的，虽然有时候——或许经常——是这样的。这样的情感也在对方身上引起同样强烈的情感回应，既是兴奋的，又是令人兴奋的。爱侣双方看到他们的最强烈、最原始的情感被安全地表达出来，被安全地包容下来。在性行为中被更深刻了解的不仅仅是对方。在感受自我能够表达的事物——激情、爱意、攻击性、脆弱性、支配欲、幽默感、婴儿快感、快乐——的过程中，人们对自我有了充分的了解。性行为之后出现的深度放松是共同度过的时光的完整性和深度的一个尺度，而且也是它的一部分。

性行为的王国是——或者能够是——无穷无尽的。在性行为中能够互相学习和互动感受的事物是无限的；唯一的限制是伴侣的感性、反应性、创造性或勇敢性。始终存在着尚待探索的新途径、新境界。

唯一的行为准则是全身心地进行试验：去注意使人兴奋的事物，跟随对方现有的和将要出现的快感，将自己投入进去，把玩它的种种变化形式，在相关的部位获得更强烈、更微妙的快感。理智在这些方式上也能有所帮助：注意产生兴奋的事物是否融入更大模式或幻想，验证这一假设，然后借水乳交融的动作和和谐的——有时是意义不明确的——语言，对它加以鼓励。通过令人耳目一新的试验，人们可以避免例行公事的或者可以预测的快感。自由感、开放性、创造性、勇敢性以及理智——在爱以外的世界中并不总是能以如此充足的方式得到的品质——形成了非常温馨的个人结果。

性行为也是一种交流方式，一种表达或表现某种更能显示内心活动的活动，它超越了语言能够表示的意义。然而，虽然性行为表达的意义比语言更准确，它们也可以借助语言得到提升——这样的语言说明人的快感快乐，或者增加快感的强度；这样的语言叙述幻想，或者只是暗示令人

64

兴奋但却羞于启齿的念头。

与即兴演奏爵士音乐的乐手类似，性伴侣进行着一种部分依据乐谱、部分即兴创作的对话——两人都非常专注地回应对方的肢体动作的表述。这些表述可能是关于自己和自己的快感，关于伴侣的快感，关于两人共有的快感，或者关于一方想要对方做的事情。无论他们在生活的其他活动中是否如此，人们在性行为中时常——并无意识地——为对方做自己想要对方做的事情。通过改变压力和动作的位置、强度、速度或方向，他们不断地发出他们希望得到的——经常是自己没有察觉的——东西的信号。身体的某些部分也能够以各种各样的方式，代表或表示其他的部分，例如，出现在嘴巴或耳朵（或者手掌、腋下、手指、脚趾、骨头）的动作可能以复杂的方式，象征处于协调的兴奋状态的其他对应活动。

在语言对话中，人们使用不同的声音，带着不同的观点，谈论不同的话题。在性对话中，每个人也有明显不同的声音。所以，两人不乏可以谈论的新话题，不乏以新的方式谈论或回忆起来的旧事。这里所说的**对话**并不意味着，性行为的唯一（非生殖的）目的是交流。还有兴奋和身体快感，这本身就是双方渴望的东西。然而，这些也是对话的重要部分，因为其他强烈的情感正是通过快乐的兴奋和进入兴奋状态的过程被表达出来，在性活动场所中发挥作用。

在这个活动场所中，一切个人的事物都能加以表达，象征，强化。在亲昵状态中，我们允许另一个人进入我们通常保持的界限之内——那些被衣服、被彻底的自我控制和监督标记出来的界限。穿过层层公开的防线，另一个人或许看到一个更脆弱、或者更充满激情的你。没有什么事情比向另一个人显示你的身体快感更具私密性，或许这是因为我们已经学到，我们得把它掩藏起来，甚至（或者说特别是）不能让父母知道。一旦进入被保持的界限之中，人们可能出现新的亲昵行为，如新伴侣在性行为之后床笫对话的特别性质。（是否存在这样的可能：他们参与性行为的部分目的就是进行这种不带装腔作势痕迹的对话呢?）

一方面是追求包括性高潮在内的性兴奋的欲望，一方面是在最深的层面上了解伴侣及自己，二者之间是否存在冲突呢? 径直进入更兴奋阶

段的仓促行动，将对其他方面的关注只不过作为到达性高潮的途径，这样的做法会妨碍向对方敞开自己的内心世界，妨碍对它们的了解。一切事情的发生时刻都恰到好处。最兴奋状态也可能是通向内心深处的途径；假如人们的内心深处维持未经探索的状态，性行为就不会使他们觉得震撼，出现的情况有时候就不会使他们产生如此敬畏的感觉。

性高潮本身是令人兴奋的，它还告诉你的伴侣，你与他或她相处是多么开心。当它采取更深层的形式，当你让自己变为并且表现出不受控制的、完全被吞没的状态时，你便向对方展示了——而且也向你自己展示了——对方在你身上所形成的力量的全部程度，展示了你感到的舒适，以及你对他或她的信赖，在其面前表现出无助状态。

当使对方开心的行为是一种成功，是一种可以克服的挑战时，它给人的感觉最佳。因此，当性高潮来得太早或太迟时，它给一方带来较少的满足感。如果太早，它根本不是什么成功；如果太迟，它说明给予的一方并不足以使对方感到兴奋或高兴。获得性高潮的秘密——与达到喜剧效果相类似——在于对时间的把握。

性高潮不仅是令人兴奋的感受，而且是关于伴侣、关于与伴侣的关系的一种表述；它宣布伴侣满足了你。难怪性伴侣双方都关心它的出现。在这一点上，我们也能理解同时出现性高潮的结合力，理解在这一时刻感受到共同的或者来自对方的最大快乐的结合力：你被告知——并且见到了——你热情地使他或她感到了满足。

还有其他的表述，较少地涉及整个人，较多涉及身体的一些部分。可使阳具在阴道中感觉它是一名受到欢迎的进入者；它可被充满爱意地、从容不迫地亲吻；可以使它具有给予营养的感觉；它可以对自身感到快适，可因其自身而被人了解；在更为亢奋的时刻，对它的幻想几乎是被人崇拜。与之类似，阴道的美好和力量也能因为其自身的特性而得到承认——通过对方的温柔亲吻、长时间的了解、存在于它的非常狭小的裂隙中，散发出这一行为带来的那些声音。了解伴侣的身体，沉思其部分的特殊能量，而不是仓促地奔向别的部位，这样做也形成一种被伴侣接受的表述。 66

做爱可能是对称的，温柔的，可能一直由双方轮流进行；我们可以（不

带任何贬低之意)称为“性交”的行为与之不同,至少包括一个男性显示权力和力量的阶段。这不必是进攻性的,剧烈的,或者支配性的,虽然从统计学意义上看,它可能时常滑入这样的状态。男性可能仅仅向女性显示他的权力、力量和猛烈性——甚至是为了获得她的赞扬。他表现自己作为林中野兽的特性,拥有雄狮或猛虎般的狂热;他嗥叫,怒号,撕咬,(以控制的方式)显示他的保护力量。可是,这样的力量展示不必是不对称的。女性能够以自己凶猛的方式——咆哮、喘息、抓扯、嗥叫、撕咬——回应(和挑起)他的动作,她也显示出控制和驯服他的凶猛特性的能力。更难的事情是以完全正确的方式,表述更微妙、更细微的问题——女人在某个方面将自己**给予**对方的特殊方式。

在性亲昵行为中,我们让伴侣进入自己的界限之内,或者使界限变得更具渗透性,显示我们自己的激情、能力、幻想和种种兴奋状态,从而回应对方。我们可以用虚线将性亲昵行为图解为两个重叠的圆形。在两个伴侣之间**的确存在着**界限,然而,这些界限是可被渗透的,并不是实线。因此,我们可以理解有时随着紧张的性感受出现的置身海洋的感觉,被吞没的感觉。这不纯粹是因为指向对方的兴奋感;它源于不将能量集中在维持通常界限的行为中。(在极度兴奋的瞬间,这些界限是被完全放下了,还是变为在**选择意义上**可渗透的,仅对这个特别的人降低一点呢?)

我到此为止所谈到的可能适用于单个的性交往,然而,性生活随着时间的推移具有特殊的持续性。存在这样的情形:伴侣双方长时间共处一整天或几天,有了重复、变化的亲昵行为和了解,他们几乎不在对方面前浮现或表现出来,使令人耳目一新的、更充分的了解和感觉存在于记忆之中,以作为新的探索的起点。熟悉的伴侣之间可能反复见面,他们几乎不能控制相互之间的渴望。更成熟的、长时间的亲昵关系提升性结合的兴奋度、深度和甜蜜感觉,并且被它所提升。

67 在性行为中,人们不仅能够探究全部范围的情感,深层次地了解对方和自己;人们不仅能够逐步了解结合起来的双方,追求与对方联合或结合起来的强烈欲望,发现超越自我的生理快乐,(异性之间的)性行为能够产生新的生命,给性行为本身带来更深层的心理意义——或许,这一点对女

性尤其重要，她们能够变为其体内生命的载体，获得新生命所有的象征意义；而且，人们在性行为中还能进行哲学意义上的探究，了解作为最深层次的实在的一种图式或微观世界的另一人的身体和人品——这是认识实在的性质和目的的一种线索。

第八章

68 **爱的纽带**

广义的爱的现象包含浪漫爱情、父母对子女的爱、对祖国的爱，以及其他许许多多的内容。所有这些爱的一个共同之点是：你自己的幸福与你所爱的人（或者事物）密切地联系在一起。当坏事落到朋友的头上，那是落到她的头上，你只为她感到难过；当她有了好事，你为她感到高兴。然而，当坏事落到你爱的人头上，某种坏事也落到**你的头上**。（它不必是同一件坏事。而且，我并不是说，人们也不能爱朋友。）如果自己钟爱的人受到伤害或者蒙受耻辱，你也受到了伤害；如果她遇到什么非常好的事情，你会感到幸福。不过，并非自己所爱的人的喜好的每一次满足都会使你感到幸福；受到威胁的必须是她的幸福——而不仅仅是她的喜好。（是谁眼中的她的幸福，是她的还是你的？）当不存在爱的时候，他人在幸福方面出现的变化——一般说来——不会改变你自己的幸福。当他人遭受饥荒，你会被感动，你会伸出援手；你可能被他们的困境所折磨，但是你不见得会觉得你自己的境遇变糟糕了。

69 你自己的幸福（或者不幸）的延伸就是标示所有不同种类的爱——对子女的爱、对父母的爱、对人民的爱、对祖国的爱——的事物。爱并不必然是对他人的关爱等于或大于对自己的关爱的问题。这些爱是巨大的，但是，当

你的幸福在任何程度上(但是在相同的方向)被另外一个人的幸福所影响时，存在着一定量的爱。当他人取得进展时，你(在某种程度上)也取得了进展。你爱的人被包括在你的界限之内，他们的幸福就是你自己的幸福。[①]

正在"恋爱"——迷恋——是一种显示类似特征的强烈情感状态：几乎一直思念对方；希望不断地接触对方，与对方在一起；在对方面前显得很兴奋；失眠；通过寄语诗歌、赠送礼物以及其他讨得对方开心的形式来表达感情；觉得短暂的分离时间漫长；回忆对方的动作和语言时傻笑；共进烛光晚餐；觉得对方的小癖好令人快乐；发现对方时和被对方发现时感到快乐；(正如托尔斯泰在《安娜·卡列尼娜》中描写的勒文的情况：当他得知基蒂爱他时)觉得**每个人**都妩媚可爱，认为他们都感受到了自己的幸福。在浪漫故事中，爱成为压倒一切、占据最重要位置的生活活动，其他考虑和责任变为微不足道的背景细节。(当重大的公共责任——如指挥古罗马军队或成为英国国王——被搁置一旁时，故事就引人入胜了。)这种关系的生动性可以带有艺术或神话内容——像油画中那样一起躺着，共同演绎一个奥维德笔下的新故事。我们熟悉的还有当爱没有以同等方式被互换时出现的情形：情绪忧郁，沉迷于对所出问题的原因的反复思考，产生关于错误得到纠正的幻想，徘徊于一些场所以期见到对方，打电话以其听到对方的声音，觉得其他所有的活动都显得沉闷无味，有时产生自杀念头。 70

无论迷恋以什么方式，在什么时候开始，它只要被给予机会，要么会将自身转变为持久的浪漫爱情，要么消失得无影无踪。伴随着这种持久的浪漫爱情，两个人都会觉得，他们已经结合在一起，在世界组成和构建

① 当另一个人幸福**直接**是你自己的幸福一部分时，可以构造稍微苛刻一点的标准：这种情况出现的条件是：(1)你说明并且相信你的幸福受到她的幸福中的明显变化的影响；(2)你的幸福在与她的幸福相同的方向受到影响，她的幸福的增加带来你自己的幸福的增加，她的幸福减少带来你自己的幸福的减少；(3)你不仅判断你自己的境遇变糟糕了，而且出现了与这种状况相适应的某种情感；(4)你直接受到**她的**幸福中出现的变化的影响，仅仅通过了解，而不是因为它在象征意义上向你描述了关于你自己的某种别的事物——孩提时期的情景或诸如此类的事物；(5)(这种状况特别有助于诊断)你的**情绪**变化了：你这时有了不同的、偶尔出现的感情和变化了的性情，从而具有某些其他情感；以及(6)情绪方面的这种变化延续的时间比较长。另外，(7)你对一个人或一个物体产生这种一般性倾向或性情，从而受到这样的影响；你**往往**以这种方式被那个人的幸福中出现的变化所影响。

了一个新的独立存在体，一种可被称为**咱们**的关系。[①] 你可以以浪漫的方式爱上某个人，但是实际上却没有与她或他组成新的**咱们**——对方可能没有与你共坠爱河。爱情——浪漫爱情——**需要**与那个具体的人组成**咱们**，感觉——或者可能希望——那个人是和你一起组成**咱们**的最佳人选，你也希望对方也有同样的感觉。（发现对方不是组成**咱们**的最佳人选；如果这一判断总是立刻终结组成它的愿望，对你而言这种情形是较为仁慈的。）与对方组成**咱们**的愿望并不仅仅是某种伴随浪漫爱情的事物——某种在爱情出现时偶然出现的事物。在我看来，这种愿望是爱情的性质固有的；它是爱情的目的一个重要部分。

在**咱们**关系中，两个人并不是像连体双胞胎那样，在生理上是结合在一起的；他们可能相距遥远，对事物持不同感觉，从事不同的职业。那么，这两个人在什么意义上共同构成一种新的独立存在体，一种**咱们**关系呢？这个新的独立存在体由他们之间的新的关系网络创造出来，这使他们不再像过去那样相互分离。让我描述这种网络的一些特征；我将最先讨论两个具有冷冰冰的政治科学含义的特征。

首先是我们提到的、适用于一般爱情的确定性特征：你自己的幸福与你以浪漫方式相爱的某个人的幸福密切相连。那么，爱情——除了其他事情之外——可能将你置于危险之中。落在你所钟爱的人的头上的坏事情也落在你的头上。但是，遇到好事情的情况也是如此；此外，爱你的人帮助你得到关爱和舒适，以面对生活的变迁——这不是出于自私的考虑，尽管她的这种行为确实在某种程度上也有助于保持她自己的幸福。由此可见，爱情为你的幸福奠定一种基础；它在你面对命运的打击时为你提供安全保证。（经济学家是否会将择偶行为的某些特征解释为对危险的合理分担？）

组成**咱们**的人不仅共享他们的幸福，而且还共同支配他们的自主性。他们限制或削减自己的决策权力和权利；某些决定不再被独自做出。不同

---

① 对构成咱们关系的爱情的有关讨论，见罗伯特·所罗门，《爱情》（纽约州花园城：安克尔书社，1981年）。

的夫妇对所涉及的决定有不同的分配：居住在什么环境中，以什么方式生活，结交什么朋友，以什么方式交友，是否生育孩子，生育多少孩子，到哪里旅行，某个晚上是否去看电影，看什么片子。双方转移某些自己以前拥有的权利，以便使某些单边决定变为共同分担的东西；关于如何共同生活的决定以某种方式被一起作出。如果你的幸福密切影响对方的幸福，并且受到对方的幸福的密切影响，令人并不感到意外的是，对幸福有重大影响的决定——即使最初主要是你自己决定——将不会由一方单独拍板。①

使用夫妻这个术语来指已经构成**咱们**关系的人不是偶然的。这两个人将自己视为一种新的、长久存在的单元，他们将这一点呈现给世人。他们希望在公共场合被视为夫妻，并且公开表达和强调他们作为夫妻的身份。因此，那些不能做到这一点的同性恋夫妻面临严重的障碍。

成为**咱们**的组成部分需要一种新身份，一种额外的身份。这并不意味着，你不再拥有任何个人的身份，或者你的唯一身份就是**咱们**的组成部分。但是，你过去拥有的个人身份将会改变。拥有这种新身份就是进入特定的心理位置；**咱们**关系中的双方都互相拥有这一位置。在心理上，双方都变为对方身份的组成部分。我们怎样更准确地说明这一点的意义呢？声称某事物是你的身份组成部分——如果该事物出现变化或被失去了，你觉得自己像变了一个人——似乎只是重新引入了需要加以解释的身份的理念。这种观点更有帮助：爱一个人——在某种程度上——可能是对对方的幸福具有一种敏锐性，对与对方的关系具有敏锐性。（在更普遍的意义上，我们是否会说，当你不断地使某事物成为自己的为数不多的特殊敏锐性对象之一，它就是你的身份的组成部分呢？）就你的单独身份而言，存在着对敏锐性的经验性验证，例如，你怎样在自己没有参与的谈 72

---

① 对单边决策权利的这种削减甚至延伸到终止浪漫爱情关系的决定。人们会认为，这个决定——即便有——自己能够做出。你可以这样做，但仅仅以某些方式，以特定的速度做出。另外一种关系可能被终止，要么因为你想要这么做，要么因为你觉得它不再令人满意；但是，在爱情关系中，对方"拥有投票权"。这并不表示永恒的否决；但是，对方拥有表达其意见的权利，拥有试图修复关系的权利，拥有被说服的权利。诚然，过了一段时间之后，一方可能坚持，即使对方不同意也要终止两人之间的婚姻关系；但是，他们在当初相爱时放弃的是单方面迅速行动的权利。

话噪声中听到有人提及自己的名字；与你的名字相似的文字怎样从书页上“跳了出来”。我们可以发现类似的验证，找出爱一个人需要的这种敏锐性。例如，与两人一道出行或自己单独出行相比，当对方单独出行时，**咱们**中的一个人常常被认为对旅途中的危险——飞机失事或类似的事情——表现出更多的担心；看来可能的情况是，**咱们**中的一个人——一般说来——对对方可能出现的危险保持敏锐的姿态，因为这样的危险必然会回到一个人的身份上来，而这些考虑被明显的身体分离凸显出来。我们还可以提出检验共同身份结构的其他标准，例如，特定种类的劳动分工。**咱们**中的一个人可能发现某种有趣的读物，然而却把它留给对方，这不是因为他自己对它不感兴趣，而是因为对方可能更感兴趣，他们中的一个人阅读它就足以使它被现在共有的更大身份——**咱们**——记住。如果这对夫妻离异了，那么，他们可能发现自己会直接阅读所有这些东西；对方已经不再**为他们**做这样的事情了。（验证**咱们**的标准清单可能继续开列下去，包括某种我们在后面将要讨论的内容——不寻求“高攀”另一个人。）有时候，**咱们**的存在可能是非常明显的。善于反思的人可以一边在街上行走，一边与自己进行友好的内心对话，使自己不感到孤单；与之类73 似，人们可以与不在场的爱人一起，思考对方的话语，与对方——因为对方不在场——交流，像对方那样为对方观察事物，用对方的口气向别人表达对方会表达的意思，一直以完全的**咱们**的姿态出现。①

---

① 当两个人组成**咱们**，这种**咱们**是否在世界上构成另外的独立存在体，某种超出所涉及的两个人以及关系网络之外的事物？（是否可能存在这样的时刻：我们希望说，除了这两个人之外，这种**咱们**也有情感呢？）这类似于这个问题：整个社会是世界上的另外的独立存在体，还是仅仅是各种各样的人际关系之和呢？人的身体是世界上的另外的独立存在体，还是仅仅为关系网络之中的人体的那些构成部分呢？与身体或社会类似，**咱们**保持其自身的存在，在面对（大范围的）新环境时进行适应。与身体或社会不同，它并不作为相同的独立存在体继续存在下去，而是存在对某些构成部分的一种取代。但是，在**咱们**关系中的两个人的确常常作为一个单位——一个具有明显的幸福和决策中心的单位——与外部世界进行互动。与判断它是否在世界上构成一个新的本体论意义上的项目相比，注意**咱们**的多种多样的特征，注意它带来的新活动和价值的意义更为重要。不过，后者可能是一种恰当的标记，指示出我们熟悉的、满足于一起处于两个人创造和构成的空间之中的现象学感受。（在本书的写作完成之后，出现了对“咱们”及多元主体的性质的非常翔实、具有启迪性的讨论，见玛格丽特·吉尔伯特，《论社会事实》[伦敦：劳特利奇，1989年]，第146—236页。）

如果我们将单个的自我刻画为封闭的形象，其界限是连续的，由实线构成，将内部与外部划分开来，那么，我们可以将这种**咱们**图解为二者之间的界限被抹去的两个形象——它们在此融为一体。（这是否是人们传统上认为的心脏的形状？）性经历的统一的方面——两个人交汇到一起，结合在一起——反映并且帮助这种**咱们**的结构的形成。充满意义的工作、创造性活动和培育过程能够改变自我的形态。亲密的纽带改变自我的界限，改变它的**构造**——一方面是浪漫爱情，另一方面（正如我们将要看到的）是友谊。

单个的自我可能以两种方式与它所认同的这种**咱们**发生联系。它既可将**咱们**视为它自身的一个非常重要的**侧面**，也可将它自身视为这种**咱们**的组成部分，被包含在它之内。或许，男人大多持前一种观点，女人大多持后一种观点。尽管男女双方都将这种**咱们**视为自我的极端重要的部分，大多数男人可能会画一个由他们自己组成的圆形，其中包含作为它**内部**的一个侧面的这种**咱们**组成的圆形；另一方面，大多数女人可能在这种**咱们**构成的圆形之内画一个由她们组成的圆形。在两种情况下，这种**咱们**关系既不必消耗单个的自我，也不必让它失去自主性。 74

在浪漫的**咱们**关系之中的每个人都希望完全拥有对方；然而，每个人也需要对方成为独立的、处于非从属地位的人。只有继续拥有处于非从属地位的自主性的人才能是共有身份的适当伴侣，而共有身份也扩大和提升其个人身份。当然，对方的幸福——你所关心的东西——也需要处于非从属地位的自主性。然而，同时存在着**完全**拥有对方的愿望。我觉得，这并不必然出于想去支配对方的欲望。你所需要和希望的是像拥有自己的身份那样，完全地拥有对方。这表达了这样一个事实：你正在与他或她形成一种新的共有身份。或者说，这种愿望可能只**是**与对方一起构成身份的愿望。不过，与黑格尔所描述的主人与奴隶之间的不稳定的辩证关系不同，在浪漫的**咱们**关系之中，对于双方来说，对方的自主性和完全的拥有也在双方共有的、奇妙的、扩大的身份构造中得到了协调。

爱情关系的核心在于两个恋人如何从内部看待这种关系，在于他们对处于其中的伴侣、对他们自己的感觉，在于他们**善待**对方的具体方式。

恋爱之中的人在对方身上得到快乐,也在给予快乐的过程中得到快乐;这常常表现在相处过程中一起嬉戏。在得到成年人的爱情的过程中,我们被人视为值得接受最强烈的爱情——某种我们在童年的俄狄浦斯三角关系中没被给予的东西——的主要对象。[①] 看到对方乐于与自己在一起,并且通过我们的爱情得到快乐,我们对自己更加满意。

75 要使激情被他人的爱点燃,被爱的人必然是我们自己,而不是我们自己经过粉饰的变体,并且也不仅仅是我们自己的一个部分。在爱情的完全的亲昵状态中,我们的伴侣充分认识不加修饰的我们。我们觉得自己有些品质和特征可能使我们显得不可爱,被一个对它们一无所知的人所爱使我们觉得不放心。它们有时是性格品质,无能、笨拙或无知的方面,有时是个人的生理特点。父母使子女对快感或排泄场所感到不自在的方式是复杂的,这些感觉可以在最密切、专注、充满爱意的性亲昵行为中得到安慰或改变。在爱情的充分亲昵行为中,整个人被对方认识,净化,接纳——而且被治疗。

被人所爱使人觉得开心的条件是,被爱的必须是你这个人,而不是你的某些特征,例如,金钱。常言说,人们希望"因为自己本身"而被人所爱。当你被爱的原因是你自己的形象或身份的外表部分时,你由于其他因素被人所爱。但是,如果金钱,或者赚钱的能力是某个人的身份的主要特点,如果容貌、慈善或理智是某个人的身份的主要特点,这个人可能不会不喜欢这些特征所促成的被爱状态。你可能因为某些特点而爱上一个人,这些特点可能继续使你感到快乐;但是,你最终必然去爱对方这个人,而不是**因为**这些特点,无论如何不是因为这些特点的任何一种有限的罗列。但是,这准确地说来意味着什么呢?

当与一个人在一起是自己的身份的一个重要部分时,当自己有"与夏

---

① 另外一个古希腊神话故事——奥德修斯在外游荡期间在家的珀涅罗珀与忒勒玛科斯的故事——提供了家庭的三角性质的另一种图画。父亲是被需要的保护者,而不仅是母亲的爱的一名竞争者。如果母亲像孩子认为的那样妩媚迷人,其他追求者在父亲缺席的时候会在她的面前大献殷勤。父亲既不会杀死与自己竞争的儿子,也不会使其致残(尽管心理分析理论的文献将此描述为孩子的焦虑);这些追求者与父亲不同,正是他的敌人。忒勒玛科斯需要他的父亲——以便保持安全的三个关系——于是动身去找他。

娃在一起"，"与亚当在一起"，而不是"与身居这样或那样地位的人(或者拥有这样或那样东西的人)在一起……"的感觉时，自己就爱上了这个人。这种情形是如何出现的呢？特点肯定起到了重要作用；否则，为什么其他的人没有得到这样的爱呢？然而，如果我们继续**因为**这些特点而被人所爱，那么，这种爱情就显得是有条件的——某种可能随着这些特点的改变而变化或消失的东西。或许，我们可以将爱情视为与鸭群中的铭印效应类似的东西：在特定时段里，鸭仔将它自己依附于它见到的第一个相当大的移动对象上，将该对象作为自己的母亲来跟随。就人类而言，一个人的特点可能启动爱情的铭印效应，但是这个人后来被爱的方式便不再依赖于对这些特点的保留了。如果这种爱开始时是基于大范围的特征的，这一点可以改善；它开始时是有条件的，依赖于被爱的人拥有这些可取的特点，然而由于它们的广泛性和保持力，它并非是不安全的。[①] 76

但是，人与人之间的爱情与鸭子的铭印效应不同，不是一成不变的。它虽然不再依赖启动它的那些具体的特征，却能随着时间的推移，被新的具有足够负面因素的其他特征所克服——或者，可能被与另一个人之间的铭印效应所克服。然而，这种改变不会被处于**咱们**关系之中的某个人所追求。另一方面，假如有人"因为"其具有的某些可取的或有价值的特征而被人所爱，那么，假如在更大程度上具有这些特征——或者甚至具有更多有价值的特征——的另外一个人出现了，看来你会更爱这个人。于是，在这种情况下，为什么止步于等待"更适合的"人出现，为什么不积极地寻求"高攀"在有价值的层面上"得分更多的"人呢？(在面对这类问题时，柏拉图的理论尤其容易受到攻击，因为在这一点上，爱情的终极的、适

---

① 因为具有某些特征而被爱看来是与值得爱这一看法联系在一起的——这些特征是这一应得赏赐的基础。这种值得爱的观念是不可思议的；没有人因为没有达到高标准而应该得到非爱。我们有时的确说，某人"不值得"另一个人的爱，但是，我们这样说的意思是，这个人不能对被(浪漫的)爱做出适当回应，不能以充满爱意的方式进行回应。(这个人不必以浪漫的方式以爱作为回报，但是，被给予的真爱至少必然被以充满爱意的方式被拒之门外。)那么，配得上(浪漫)爱情就是具有以爱情作为回报的能力。然而，如果这种能力在一个人的身上事先并不明显，这个人的被爱状态难道不可以创造或激发这种能力吗？这就是处于恋爱中的人们的希望，他们确信自己的爱情的深度和崇高将会唤醒对方的爱情；人们需要对人世的某种感受才能发现，情况并非总是如此。

合的对象正是美的理念;任何具体的人只不过起到在爱人身上唤醒爱的理念的特征的载体作用,因此,任何这样的人都应是可被更好的唤醒者所取代的。①)

高攀的意愿——寻找具有"更好"特征的人的愿望——并不适合对爱情的态度。一个更具启迪性的观点应该解释不适合的原因;然而,为什么对爱情的态度不是非理性的呢?一个可能的、令人觉得乏味的解释是形式上的经济性。你已逐步充分了解了一个人,而充分了解另一个人需要投入大量时间和精力;所以,存在着进行变化的障碍。(但是,即便考虑到新投入带来的成本,难道另一个人不能承诺给你更大回报?)新人存在着不确定性;只有经过长时间相处——通过种种争论和危机——之后,我们才能逐步了解一个人的可信度、可靠性、适应性以及对苦难所持的怜悯之心。调查另一名作为配偶的人选——即使是一名看来令人期望的人选——很可能最终得到负面结论,而且它很可能需要削弱或结束自己现在的伴侣状态。所以,在比较令人满意的状态交换更好人选的做法是不明智的;你花费在寻觅上的精力可被更有效地投入到改善现有的**咱们**关系之中。

这些经济上深谋远虑的意见并不是愚蠢的——完全不是;但它们是外部的。根据这些意见,既没有什么关于爱情本身的性质的东西强调所爱的具体的人,也不涉及取代另一个人的不情愿的心态;与之相反,这种取代造成损失的可能性正是妨碍它的因素。我们可以看到这一点的原因:假如经济方面的分析是这样的,我们会愉快地接受某个人对我们示爱行为,这种行为包括对特定的人的承诺;我们可以看到我们为可能不得不交换这种态度提供的东西或者类似物、以便接受它的原因。但是,我们为什么实际上必须向特定的人作出这种承诺,避开其他所有的伴侣呢?通过这样一种信奉排他主义——而不是别的方式——的爱情关系,我们得到了什么特殊价值呢?我们关心自己的伴侣,所以不愿因为替换他们而

---

① 格雷戈里·弗拉斯托斯,《柏拉图思想中作为爱的对象的个人》,参见他的著作《柏拉图研究》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1973年),第3—34页。

给他们造成伤害；补充这一点是正确的，然而并未完全回答这个问题。

经济分析甚至有可能提供更多理解。[1] 与一名拥有特殊资源的固定伙伴重复进行交易使这样做变得合理：在你自己一方形成与该伙伴进行交易的特定用途资产（与之类似，该伙伴也形成与你进行交易的特定用途资产）；这种专门化给你提供某种保证，即你将继续与**该伙伴**进行交易（因为投入的资源价值远远小于与第三方进行交易的投入。）而且，对你自己进行改造和专门化，以便更好地适应与该伙伴进行交易，从而使你与其他人的交易相形见绌，你需要该方将继续与你交易的某些承诺和保证——一种超过对方自身的专门化程度、以便适合你的承诺。在某些条件下，两个这样的公司合二为一，使所有配置都转变为内部的，这样做在经济上对双方都有利。在此，我们终于得到了某种类似共有身份的理念。

78

爱情的意图是要组成一种**咱们**关系，将它认同为一种经过延伸的自我，使自己的命运大体上与它的命运变为一体。交换更好伴侣、破坏你大体上与之成为一体的这一**咱们**关系的意愿，就是破坏以经过延伸的自我形式出现的你的自我的意愿。因此，除非已经不再认同现有的**咱们**关系，也就是说，除非已经不再与现在的伴侣相爱，人们不应试图与另一个**咱们**关系建立联系。即使在这种情况下，组成新的**咱们**的意图，就是一种**在**组成新的咱们关系**之后**不再对交换更好伴侣的行为呈开放状态的意图。内在于爱的理念及由它组成的**咱们**关系的一点是，交换更好伴侣的意愿已经不复存在。人们既不愿意去寻找另一个伴侣——即便是一个“打分更高的”伴侣——也不愿意破坏自己所认同的这一自我，进而让另一个可能更好、但不连续的自我来取代它。（这并不是说，人们不愿意提高或改变自己。）或许，这里存在着一种迷恋作用——为结合为一种**咱们**铺平道路；它提供热忱，使人越过关注自己的自主性所带来的障碍；而且，它通过不断用对方的思维和二人世界的思维占据人的头脑，使人开始进入**咱们**思维。一种观点比我的更加愤世嫉俗，可能将迷恋视为临时黏合剂——它

① 本段的讨论受到奥利弗·威廉森提出的经济分析方式的启发，见《资本主义的经济制度》（纽约：自由出版社，1986年）。

设法将人们吸引住，直到他们被粘连起来。

人们通过这一过程的组成部分软化自己的界限，进入一种新**咱们**关系，这需要反复表达这样做的愿望，反复互相表白他们相亲相爱的愿望。这种表述常常是试探性的；如果对方不用类似的表白来加以回应，它们是可以被撤销的。他们手牵着手一起涉入爱河，一步一步地进行试探。他们的谨慎态度可能不亚于这种情形：两个互相怀疑的群体或国家——以色列与巴勒斯坦可能是一个例子——需要承认对方的合法性。在对方不表示承认的条件下，双方都不愿意表示承认；而且，出现这种情形也不能满足需要：一方宣称，如果对方承认自己，它就会承认对方。每一方都会公开表示一种基于对方的无条件承认的有条件承认。由于双方都未主动提出这一点，他们尚未开始行动。如果每方都说，自己将在对方有条件承认自己的基础上承认对方，这种情形也于事无补："如果我承认你，如果你承认我，我将承认你。"在此，双方都向对方提出了一种由三部分构成的有条件宣告；它依来自对方的两部分的有条件宣告——仅仅在这种宣告存在的情况下——而定，进而产生效用；因此，双方准确地说来均未给予对方引起对方承认的条件，即一种有两部分构成的宣告。只要他们双方都对称地宣布具有同样长度和复杂性的条件，他们就不能迈出第一步。所以，需要某种不对性，但双方也不必通过提出无条件承认的方式来迈出第一步。这样做就足够了：第一方提出一种由三部分构成的承认（它依对方的简单的两部分有条件承认而定），第二方提出一种两部分的有条件承认。后者引起第一方直接承认，而这转而引起第二方做出同样的表示。在爱侣之间，问题绝对不会明显地变得如此复杂。双方都不会提出"如果我爱你，如果你爱我，我将爱你"这种套叠式宣告；假如一方这样做，这将不会（说得委婉些）促进**咱们**关系的形成。然而，他们相互表白"我爱你"的频率和他们对对方回应的关注可能显示一种含蓄的、深层次的套叠行为，其深度不亚于克服谨慎心理、形成这种实际的无条件的**咱们**结构所必需的反复的激发行为。

即使在**咱们**组成之后，它的运动状态也是被频繁刺激所维持的，是亚里士多德式的，而不是牛顿式的。爱的表白不会停止，浪漫的行为也不会

停止；倾向性特别强的行为打破习惯性框架，表达和象征对这种**咱们**关系的依附或者——早些时候出现的——组成它的愿望。

假定交换更好伴侣的意愿与爱情、与和特定的人组成**咱们**关系的希望不相容，这里的问题于是变为：以这一特定的方式恋爱是否是理性的？毕竟，存在着没有共有身份、严肃并且有意义的个人关系这一备选项——如友谊和性关系。这种被**咱们**形成和促进的许多明显的事物和情感为此提供了答案。追求这些东西并不是没有理由的，进入一种**咱们**关系——包括放弃交换更好伴侣的选择——因而也并不是非理性的。然而，透过"这对我有什么好处？"这个自我论问题的透镜来观察，它会扭曲浪漫爱情。我们恋爱时需要的是与对方在一起。我们需要的是与他或她在一起，而不是**成为与她或他在一起的那个人**。诚然，当我们与对方在一起时，我们是与那个人在一起的特定的人，但是，我们的欲望的对象并不是成为那一种特定的人。我们希望使对方开心，而且也希望——但是程度并不那么强烈——成为使他或她开心的那一类人。这是一个强调点的问题，一个我们如何描述自己希望和追求的事物的问题———用哲学的语言说，是一个愿望的意向性客体的问题。 80

这个自我论的问题扭曲浪漫爱情的方式是，将关注焦点从两位恋人之间的关系转向每个恋人在该关系中所处位置的方式。我并不是说，他们此时采取的方式是无关紧要的；对我们而言，相互回报的浪漫爱情的美好程度是我们追求和重视它的理由的组成部分。但是，关于爱情的核心事实是恋人之间的关系。恋人作为恋人所关注的核心——他们细想和培育的对象——是对方，是他们两人之间的关系，而不是他们各自的状态。当然，我们不能完全从参与它的任何东西中提取一种关系。（当代的外延逻辑将关系简单地视为一套事物的有序配对，并且——正如我们所说的——参与该关系。）事实上，浪漫关系的特殊性的确源于恋人的性格，然后又提升这种性格。然而，对双方而言，最重要的是对方，是吸引他们两人的因素，而不是作为这种关系的终点的他们自己。希望拥抱一个人不同于将其用作一种机会，以便使自己变为拥抱者。

在生活中拥有爱情的愿望——某一天成为**咱们**关系的组成部分的愿

望——不同于爱一个特定的人、特别希望与那个人组成**咱们**关系的愿望。我认为，在选择具体伴侣的过程中，理性可以起到重要作用。然而，除了对方的优点和品质之外，还存在一个问题，即与那个人组成**咱们**关系的念头是否带来兴奋和快乐。这是否是供你拥有的一种奇妙的身份？它会使你**开心**吗？这个问题的答案复杂，神秘，类似于你与自己的分离身份之间的关系。这两种情况都不是完全受到理性的支配的，但是我们可以希望，自己的选择应该符合现有的这些理性标准。（继续觉得对方是你的**咱们**关系的最佳伴侣，这一愿望也能帮助人在生活中一起渡过感情本身受到伤害这种不可避免的难关。）你觉得世界上存在着一个自己的"意中人"；这种感觉事先似乎是不合情理的——什么样的幸运的意外事件使这个独一无二的人存在于你所生活的这个世界之中呢？但是，在这种**咱们**关系组成之后，它就变为真实的了。这时，你的身份被包含在和这个具体的人在一起这个**咱们**关系之中，所以，对现在这个具体的**你**而言，只有一个最佳伴侣。

在浪漫爱人的眼里，没有任何别的人是更好伴侣。他可能觉得，自己所爱的人在一定程度上可能更好一些——诸如不再将牙膏滴在水槽里之类的改进；但是，他能提供的关于更好伴侣的任何描述都是对改变之后的他的伴侣的描述，而不是对**别的**人的描述。无论她的品质如何，没有别人能够取代她的地位。或许，这是因为你逐步爱上的是那些品质的特殊性，不仅是一般的幽默感，而是特殊的幽默感，不仅是一般的假装严厉的方式，而是特殊的方式。于是，柏拉图将这个问题颠倒过来；随着爱情的成长，你爱的不是泛泛而谈的侧面或性格特征，而是越来越具体的侧面或性格特征，不是泛泛而谈的理智，而是这个具体的心灵，不是泛泛而谈的善良，而是表现善良的这些具体方式。在试图想象"更佳"伴侣的过程中，一个浪漫爱人将会要求她或他具有非常具体的性格特征的非常具体的组合，因而——暂不考虑"科幻小说"中的可能性——没有其他任何人**可能**拥有这些性格特征；所以，任何可被想象出来的人都是这个相同的、（或许）在一定程度上改变了的伴侣，而不是任何别的人。（不过，如果同一个伴侣实际上发生了变化，这位浪漫恋人可能逐步爱上并且要求个别事物

的新组合。)因此,处于浪漫爱情中的人不可能去“交换更好伴侣”——他会找到同一个人。一个没有恋爱的人可能寻找具有特定性格特征的人;然而,在找到某个人之后,甚至在找到(值得注意的是)一个具有所追求的性格特征的人之后,如果他爱这个人,她将以他当初并不追求、但现在逐渐喜爱的特殊方式——即这些性格特征在她身上的变体——显示出这些性格特征。由于浪漫伴侣最终逐步被人所爱的原因既不是任何泛泛而谈的方方面面,也不是在这些方面的“得分”——即便有,这一点也被认为是理所当然的东西——而是因为他或她自己体现这些一般性格特征的特殊、无法复制的方式;所以,相恋的人不能清晰表达“交换更好的”另一个人的意义。 82

这并不说明,人们不能拥有许多此类不同的集中的愿望,这类似于她可能希望阅读这一本书,也希望阅读那一本书的情况。我认为,浪漫愿望是要与这个特殊的人——**而不是**与任何别的人——组成**咱们**关系。人们不能同时拥有许多具有个性的身份;在这里涉及的很强的身份理念的意义上,一个人也不能是构成自己的身份的许多**咱们**关系的组成部分。(显示多重身份的人并不拥有许多身份,而是没有一个完全的身份。)在**咱们**关系中,**两人分享**一种身份,而不是分别拥有被扩展的身份。与另一个人分享生活和身份的愿望标示出我们的彻底的开放性。人们还有什么比生活和身份更核心、更私密的东西可以分享呢?

与这个人——而不是别的人——组成**咱们**的愿望包括要这个人与你自己而不是与别的人组成**咱们**的愿望;所以,在性欲望与作为其表达载体的浪漫爱情联系起来,而且它自身也借此变得更为强烈之后,恋人相互之间对性行为的单配愿望几乎变为不可避免的东西,其目的是通过使最强烈的生理上的私密性单独地指向她或他,标记出与那个特定的人组成的身份的私密性和唯一性。

在此考察一下友谊是具有启迪性的:友谊也改变和重构一个人的界限,为自我提供一种明显不同的形态和性质。友谊的最突出的特征是**分享**。在分享事物——食物、幸福时光、足球赛事、对问题的关注、值得庆贺的事件——的过程中,朋友之间尤其希望共同拥有这些东西;每个人单独

地享用可能具有某些好处,朋友之间希望两个人(或者所有的人)共同分享。毫无疑问,你的好东西在被分享时的确被放大了,有些事情在共同完成的情况下可能更加有趣——实际上,趣味在某种程度上正是共同分享和从事某种事情带来的快乐。然而,在友谊中,对这种分享的渴望并不局限于扩大我们个人的利益。

83

我们在本书后面的讨论将要看到,自我可被解释为一种占用机制,一种从对事物的反应性认识转向对它们的独一拥有的机制。自我之间的界限通过拥有与所有权之间的这一联系的特殊性而得以构成——就心理学项目而言,这生成哲学意义上的"他人心灵问题"。但是,与朋友分享的事物与作为独一拥有的任何一个自我都不处于唯一、特殊的关系之中;我们与朋友一起分享它们;至少在这个程度上,我们的自我与他们的自我相互重叠,或者说它们之间的界限并不那么明晰。这些相同的东西——感受、活动、谈话、问题、关注或娱乐的对象——是我们双方的组成部分。这时,我们双方与另一人也同样拥有密切联系的许多事物密切相连。因此,我们并不是分离开来的自我——不管怎样说,也不是完全分离开来的。(我们是否应该将友谊图解为两个重叠的圆形?)

友谊并非完全为了进一步的目的而存在——无论这样的目的是政治运动的更大目标,职业方面的尝试,或者仅仅是形成友谊关系的人的单独的个人利益。当然,可能存在许多友谊之内或者来自友谊的进一步的利益——这样的利益我们非常熟悉,在此无需一一罗列。亚里士多德认为其中的一点极为重要;他说,朋友是"第二自我",是通向自我意识的一条途径。(在罗列人们应该在朋友身上寻求的美德的过程中,亚里士多德采纳了你父母给你提出的交友观。)尽管如此,关系在这个程度上是友谊:它分享活动的目的仅仅在于分享它们的行为。

人们也寻求参与超越个人友谊的分享行为。我认为,我们阅读报纸的一个重要原因不是新闻的重要性或内在的趣味;我们很少采取其方向取决于我们在报上读到的内容的行动;假如我们由于某种未知的原因在一个孤岛上被困了 10 年,我们回家时想要了解这 10 年间发生的事情的概况;但是,我们肯定不会去仔细阅读前10年的过期报纸。更确切地

说，我们阅读报纸的原因是我们想与我们同时代的人分享信息，我们想与他们共同拥有一系列信息，拥有一种共同的心理内容贮备。我们已与他们共有地理、语言以及面对大规模事件时的共同命运。我们也希望分享日常出现的信息这一事实说明，我们进行分享的愿望是多么地强烈。 84

非浪漫关系的朋友之间一般不分享身份。在某种程度上，其原因可能在于友谊的交叉网状结构。你的朋友的朋友可能是你相识的人，但他或她不一定是与你关系密切的人，不一定是你要单独见面的人。在国家之间的多边防务条约的情况中，可能出现行动和依附的冲突，这使人们难以界定任何更大的独立存在体——一个国家可供安全地向它让渡权力、从而成为更大身份的载体。类似考虑也有助于解释这种情况：即使一个人希望同时成为多个浪漫结合（或三角恋爱关系）的组成部分，这样的做法也不是行不通的。朋友之间希望以共同具有的方式来进行分担，而且他们正确地认为，友谊是珍贵的，在一定程度上在于它的共有行为——或许尤其珍贵的在于，与浪漫爱情不同，这种弥足珍贵的共有行为的出现无需对身份的任何共有。

我们可以稍作停留，考察这一共有方式——这种行为的出现虽然主要不是为了其自身的目的，但却给人明显的团结一致的感觉。这就是与他人一道，参与旨在实现外在目标——它可能是政治事业、改革运动、职业项目、集体运动项目、艺术表演、科学活动——的共同行动；参与者在其中体会到一起有目的参与某种真正有价值的活动带来的快乐。或许，离开家庭的年轻人尤其需要这种活动，这在某种程度上构成青年人的“理想主义”。与他人一起，去实现更大的共同目标，在有效因果链的相同节点上加入他们，一个人的生活便不再仅仅是个人的了。于是，公民可能认为自己在共同创造并共同分享一种值得纪念的文明。

我们可以在不否认这一点的情况下珍视浪漫爱情和咱们关系的形成：可能存在成年人可以得到最好发展的延伸时段，其时间甚至长达数年。持这种观点看来也并非完全有道理的：在人生的某个时段中，每个人作为浪漫相爱的咱们的组成部分会得到最大提高——释迦牟尼、苏格拉底、耶稣、贝多芬、甘地的经历就不是如此。在某种程度上，这或许是因为

85 维系和加深**咱们**关系必需的精力可能会转移（从而减少）这些人的活动。但是，还存在另外的理由。这些人规定他们自己的具体的充满活力的方式不能轻松地适应浪漫的**咱们**关系；否则，他们的独特人生就会变得大不一样的。当然，**咱们**关系常常达不到其最佳结果，所以，深谋远虑的人可能寻求（或者接受）其他的人际关系和人际联系方式。然而，这些超常人士向我们提示：即使从最乐观的情况看，**咱们**关系也构成需要人放弃某些超常可能性的特定身份。（或者说，其原因只是因为这些人士需要同样超常的伴侣呢？）

自我的身份在经过延伸的时段中继续存在；与之类似，也存在让这种**咱们**关系继续下去的愿望——完全认同这种**咱们**的行为的部分目的就是旨在让它延续下去。婚姻标示出与这种**咱们**关系的一种彻底认同。随着婚姻关系的出现，这种**咱们**关系迈入一个新阶段，形成更坚固的结构，并且以更充实的方式将它紧密结合起来。成为夫妻被视为给定的——尽管不是理所当然的——事情。伴侣双方不再强调他们是否确实构成天长日久的**咱们**关系，他们这时自由地、满怀信心地营造有其自身的重心和方向的生活。**咱们**的双方共度人生。随着卵子和精子的结合，两个生物体变为一个。夫妻的第一个孩子是他们之间结合——他们以前的生活随着孩子的出生而成为历史。

在这个世界上，无论**咱们**是不是本体论意义上的新的独立存在体，它都不是新的物质实体。但是，它可能需要使它的爱情关系的网状结构具有一种物质化身。这是家的意义之一——创造一种反映和象征夫妻共同的感觉方式（和行为）以及他们共处的精神环境；当然，这也将家变为他们乐意待下去的幸福的场所。子女可以以不同的方式，而且在更大的程度上，构成父母的爱情的物质实现形式——夫妻两人创造的、经过延伸的具有价值的自我在世界上的一种化身。因此，子女可能在某种程度上作为父母的爱情的物质表征而被父母所爱，并且使父母感到快乐。可是——理所当然并且显而易见的是——子女要么作为爱情的表征，要么作为升华爱情的途径，并不只是父母爱情的附属品；他们主要是被父母关心、给予父母快乐、并且因为其自身而为父母所爱的人。

亲密的纽带改变自我的轮廓和界限，改变它的构造；正如我们已经看到的，这种情形出现在爱情中，出现在分享友谊的过程中，出现在两性的亲昵行为中。单个自我的界限和轮廓的改变也是宗教探索的目标：要么扩展自我，以便包容全部的存在（印度教中的吠檀多派），要么排除自我（佛教），要么与神灵融为一体。还有面向所有人的普世之爱，这种方式常常在宗教意义上被加以劝诫——请回想一下陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》中是如何刻画佐西马长老的；这些方式大大地改变了自我的特点和轮廓，使其如今不再被很恰当地称为“个人”了。 86

这种情形可能不是偶然的：人们很少同时将构筑浪漫的**咱们**与精神探索结合起来。看来不可能在自我的构造中每次全力进行一个以上的重大改变。尽管如此，有时这样做可能是重要的：在自我的界限和构造方面，进行**某些**或另一种变化——在不同的时段中作出不同的改变。不过，任何这样的变化的都不必单独地被它实质上回馈单个自我的方式所判定。创造或勾画出来的新的独立存在体具有其自身的界限和构造，拥有其自身将要作出的评价。单个自我可能有理由骄傲地变得具有足够的柔韧性，以便进入到这些变化之中，将它们展开；然而，它在这些变化之前的观点并不提供唯一的恰当的标准。单个精子或卵细胞为了自身的利益而结合起来，组成新的机体；然而，我们不再继续用该配子的特定利益来评价这个新的生命。我们在爱的纽带中嬗变。

第九章

87 情　　感

我们的生活感受的一大部分被我们已经拥有或者将要获得的情感所塑造，感觉也（很可能）是一种情感或情感组合。我们应该追求什么样的情感？——实际上，我们为什么应该追求**任何**情感？——我们应该如何看待自己拥有的情感？近来的哲学文献描述了情感的结构，其方式是颇具启迪性的——我对它并不完全感到满意，但是，我目前却提不出更好的建议。这些哲学家们说，情感具有共同的三部分结构：信念、评价和感觉。[①] 为了清楚地了解这一结构，考察一个具体的情感例子是有所帮助的：自豪。假设你说自己感到自豪，你上周读了三本书，88 我说你记错了；我计算了一下，你上周只读了一本书。你承认我提出的更正，但却回答说：尽管如此，你仍旧感到自豪，你上周读了三本书。这是使人感到困惑不解的。既然你不再认为你上周读了三本书，无论你的感觉如何，这种感觉都不是自豪，或者至少说不是对**读了三本书这件事**感到的自豪。要对某事物感到自豪，你得认为或相

---

① 关于这类文献的综述和选集，见 C. 卡尔霍恩和 R. 所罗门编，《情感是什么？》（纽约：牛津大学出版社，1984 年）；阿梅利·罗蒂编，《情感释疑》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1980 年）。在我选编的关于情感的著作出版以来，又有两部相关著作问世：罗纳德·德苏萨，《情感理性》（马萨诸塞州剑桥：麻省理工学院出版社，1987 年）；帕特里夏·格林斯潘，《情感与理性：情感论证探索》（纽约：劳特利奇，1988 年）。

信它是真实的(不过,这并不准确,因为作为关于情感的一个一般性意义,你有可能考虑一种幻想的可能性,并且对它产生情感,而无须相信它是真实的)。

假设你确实读了这些书,当你宣称你感到自豪时,我说这并不是什么值得骄傲的事情;读三本书是不好的,可能是因为做带三的事情不好,或者是因为书籍不好,或者是因为你读的这三本书不好,或者是因为你应该用这些时间干别的事情。我以否定的态度来评价你阅读这三本书的行为。假设你接受我的评价,但却说尽管如此,你对自己读了这些书而感到自豪。我感到困惑,问你的行为中是否存在某种你所着重的好的方面,例如,公开反抗常规或诸如此类的东西的勇气。你回答说,与它相关的一切都不好,但是,你却对这样做感到自豪。在此,无论你的感觉如何,它都不是自豪感。对某种事情的状态感到自豪的行为就是相信它真是这样,而且将它正面地评价为在一定程度上有价值的,良好的,或者值得赞美的。与你认为自己读了这三本书的信念和对这一行为的赞许性评价相伴,可能出现了一种知觉,一种感觉,一种内心感受。使它成为**值得自豪的**情感——而不是别的什么情感——的是这种感觉与这一具体信念和评价之间的联系。最简单的联系出现在这一信念和评价产生这一感觉时,出现在这个人因为其信念和评价有了这一感觉时。更复杂的情况是这样的:这一感觉由于别的原因而出现,这个人将它归为这一信念和评价;如果在你对阅读这三本书的行为进行正面评价的过程中,我以电化学的方式对你进行刺激,在你的胸腔里形成一种感觉,你可能将这种感觉确定为自豪。但是,无论这一联系处于哪个方向之中,这一情感在一定程度上不仅被这一感觉而且被伴随它的信念和评价——一种不同的信念或评价—— 89 所构成。(这并不意味着,我们首先意识到信念和评价,**然后**有了情感;有时候,我们可能通过思考我们意识到自己所感知的情感,发现我们的隐性信念和评价。)因此,情感具有的"认知性"大大超乎人们可能想象的程度;由此可见,它能够从特定的方面加以评价。

情感出现缺陷或不适当的方式可能有三种:信念可能是虚假的;评价可能是虚假或错误的;感觉可能与评价不相称。假设我走在街上,发现了

一张1美元的钞票，感到非常高兴。你问是否我认为它表明这是我的幸运日，是否我时来运转，是否我得到神灵的眷顾；可是，不，它与这些事情无关。我只是非常高兴而已。但是，发现1美元并不令人觉得**那么奇妙**；这种感觉的力度和强度应该与对发现1美元的好处的评价——与评价的尺度——呈某种对称关系。

让我们说，当情感具有以上所说的信念、评价和感觉三个方面的结构时，当信念是真实的，评价是正确的，感觉与评价相称时，情感是恰当的。当感觉——鉴于所提出的评价——以不相称的方式出错，这常常显示，所相信和评价的事实在符号层面上起到作用；这个人无意识地将它视为别的某种与他自己感觉程度相称的事物。（或者说，不相称的感觉可能是对基于相反的无意识评价的相反的无意识情感的伪装。）当我们有了积极情感时——作为其组成要件的评价是正面的——我们希望它的组成要件是恰当的；我们希望信念是真实的，评价是正确的，感觉是相称的。（有时候，我们可能希望信念和评价不仅是正确的，而且还要被人认为是这样的。）

在谈到评价的正确性——即作为某种类似于客观上真实和正确的事物——时，我知道自己已经触及有争议的问题；但是，这些问题可以暂时加以回避。或许，评价并不是可能在客观意义上是正确的这类事物。在这种情况下，我们可以利用任何适当的标准和规范来评价它们。评价可以是被赋予特征的，无偏见的，受到理性支撑的，如此等等。假定并非所有的评价都只是任意的、主观喜好的问题，并不比任何别的事物更有道理，那么，我们就可以引入最极端的相称标准，并且说只有在作为其组成要件的评价满足这些标准时，情感才是恰当的。我们希望，作为我们的情感基础的评价是可能存在的最佳种类，但是，这一最佳的理念最终会被具体化。[①]

90

强烈情感是具有**非常**正面（或者非常负面）的评价、而且具有相应巨

---

① 在其他条件相同的情况下，我们需要这一点；如果获得这些最佳评价必须在时间或精力方面付出高昂代价，我们可能满足于让某些情感依赖稍差的评价。这一点也适用于信念。我们想要自己的信念依赖于最佳、最完整的证据或数据，但是，当实现这一点的代价变得太高时，我们可能满足于让某些信念建立在较为粗略的材料之上，接受其准确性降低的状态。

大的伴随感觉的情感。幸福尽管被哲学传统给予特殊的核心地位，但仅仅是这些强烈情感之一，与其他情感大致同等。

人生的一个重要的部分是拥有许多恰当、强烈的积极情感（其中包括某些需要里尔克加以描述的情感）。为什么？这不仅是因为这时被评价的事实能够成立，而且它们在未被评价时也能成立。这也不仅仅因为当某事物是有价值的，在它被作为有价值的东西加以回应时，存在着一种更深层的价值。其原因在于，这可能以非情感的方式出现，借不受伴随感觉陪伴的正确的评价性判断来实现。电视节目《星舰迷航记》中的角色斯波克具有正确的信念，提出正确的评价，而且在此基础之上采取行动；然而，他的生活缺乏情感和内在感知。内在感受并不是**唯一**重要的东西，但是它们**的确**具有重要意义。我们不会接通体验机器，但是我们也不会接通麻醉机。

为什么情感的重要性高于并且超越正确评价呢？（请将它称为斯波克问题。）我们可能希望——直截了当地——回答说，拥有情感是人之为人的一个本质部分。然而，即使拥有情感特征是人的本质的东西，我们为什么应该重视情感这个问题仍会出现。如果它不体现某种客观上值得看重的东西，如果**这**是它的本身性质，为什么我们尤其看重具有人的特点的状态呢？我们不必看重我们拥有的每一性格特征，那么，为什么这一特征是我们的本质的组成部分这一事实会形成明显差异呢？我们需要进一步探讨拥有情感的特殊价值。

没有情感的生活缺乏与正确评价相伴的感觉，因而令人感到不那么快乐，事实是否如此呢？但是，没有情感的生活可能包含其他令人觉得同样快乐的感觉，其条件是这些感觉并不伴随信念和评价，因而其自身不是情感的组成要件。请考虑一下沐浴在温暖的阳光里或者在水中浮动所产生的令人快乐的感觉。与强烈的积极情感的感觉相比，这些感觉给人的快乐并不逊色，它们与某些理智上的快乐一样，也是斯波克可以获得的。所以，没有情感的（斯波克式）生活给人的愉悦不一定更少。情感可能将快乐放大，可能有助于在没有快乐的时段或者其他时段中更容易地回忆起它们，所以，要使没有情感的生活变得非常令人愉快可能更难一些；但

91

是,我认为这个问题并非如此简单。更确切地说,没有情感的生活会是更糟糕的生活。其原因何在呢?[①]

情感一般涉及的不仅有心理上的感觉,而且还有呼吸、瞳孔大小、皮肤颜色等生理方面的变化。因此,它们提供心灵与身体之间的一种特别密切的结合。它们将心理与物质的因素结合起来——形成信念、评价和感觉。如果心灵与身体的结合本身如我所认识的那样,是可取的,有价值的,情感便提供了一条独一无二的途径。

情感也能将我们与外部价值紧密地联系起来。当我们正面地评价一个情景或一个事实时,充满情感的回应将我们与自己所感知的价值更紧密地联系起来,其紧密性超过了没有情感的评价性判断。我在此所说的价值不是我们自己的主观体验或对某事物的喜好;我所指的是某事物具有的、其自身借此变得有价值的品质。(具体说来,某事物具有的品质——除了它的进一步的结果和之外——使它就其本身而言变为有价值的,一种被哲学家们称为"内在价值"的价值。)我在此设想,价值判断并非完全是主观的;它们可能是对或不对的,正确或错误的,真实或虚假的,很有道理的或没有道理的。某事物是否是有价值的是一个客观问题——这就是说,某事物具有使某事物有价值的特征,或者表现出价值所存在的特性。我认为,只要某事物具有高度的"有机统一性",统一和结合分散的物质,它就是有价值的。本书稍后对此将有更多论述,但是,就本章的目的而言,关于价值的性质的这一具体建议——它看来遗漏的某些东西属于比价值更大的范畴——最后是否被证明是正确的这一问题,我们只需假设,价值不仅是一个见解问题,它是"客观存在的",具有其自身的性质。我们目前的看法是,(无论正确的客观内在价值理论最后可能被证明是什么东西)情感是对价值的一种回应。

92

---

① 情感让我们知道自己作出的评价,其中包括无意识的评价。由于所涉及的感觉是在意识层面上的,我们可以利用它们来监视,重新考察,或许改变自己的深层次的评价。这是一种有用的功能;然而,如果抛弃情感会给我们提供对自己无意识评价的更有效认识,我们是不会这样做的;无论如何,假如我们能够在没有任何伴随感觉的情况下意识到自己的评价,这个功能也能同样得以良好的实现。所以,这也不是情感为什么特别重要的理由。

当我们在情感层面上对价值作出反应，而不仅仅在心理层面上对它进行判断或评价时，我们的反应更为充实，因为我们的感觉和生理机能都参与进来了。情感是对价值的一种恰当、相称的反应。情感与价值的关系恰如信念与事实的关系。（我将在后面的讨论中对这一表述稍加修正：情感是对一个更大范畴的恰当回应，该范畴包括作为其一部分的价值，但也包括其他的方面，例如，意义、强度和深度。）鉴于价值的性质，鉴于它的特征——而且也鉴于我们的特征——我们可以借助于情感，对价值、价值的内容及轮廓具有极高的反应性。一方面，这给我这样的印象，另一方面，它有此类性质的原因却不那么明晰。或许，我们可以利用这一点来对价值的性质加以更多了解。如果情感是对价值的相称的反应，价值必须是什么样的？如果情感与价值的关系类似于信念与事实的关系，价值与事实之间的差异是什么？

信念是我们对非评价性事实的恰当回应。当我们关于事实的信念是正确的，当该信念以恰当方式与该事实产生进一步联系时，那么，它就是一个认识问题。（关于这种认识联系的准确性质，哲学家们莫衷一是。）我们对事实的恰当反应是相信它们，知道它们是有效的。再者，我们可能持有谬误的信念，不对这些摆在那里的事实的客观性表示怀疑；与之类似，我们也可能对所称的不正确的价值产生不相称的情感，作出不相称的回应。

我在早些时候曾经说过，由于情感也涉及我们的身体反应，情感是对价值更充分的回应，超过了纯粹的评价性判断。但是，我们可能很想知道，是否更完备的回应总是更可取的回应。假如我们的内心能够以莫尔斯电码的方式，发出正面评价的表述，这是否会更好一些？情感必须提供的不仅是对价值更多的回应，而且是特别合适的回应。

93

我认为，情感提供价值的一种图像。它们是我们对外部价值在内在心理物理回应，一种特别准确的反应，其方式不仅在于成为该价值，而且成为对它的一种模拟表征。[1] 情感提供价值的一种心理物理的摹本（或

---

① 粗略地讲，一个过程的模拟模型或表征在一定程度上复制该过程，而不仅仅描述它。模拟模型通过其自身内部对应的连续变化，描绘世界上存在的连续过程或维度。情感模拟性质的复杂性超过了这一简短表述能够显示的内容；我已经将某些细节放入这一部分的附录之中。

者说，我将要讨论的更大、更具包容性的范畴的一种心理物理层面的摹本）。这种情形出现的一种方式如下：某事物是有价值的，这需要它在某种程度上具有特定的结构组织方式——例如，一定程度的有机统一性；作出回应的情感是一种心理物理的独立存在体，它具有类似或与之相当的组织方式。情感是——或者包含——类似于该价值的图示、或者类似于具有价值的事物的图式的某事物。不过，这种方式不必是完全相同的模拟；鉴于我们的其他任务的程度，情感资源等因素，它可能只是我们能够形成的最佳模拟，或者值得形成的最佳模拟。（这使它成为一种完全相同的模拟，不同之处在于这时是通过更为复杂的定位而已。）

不过，关于情感提供价值模拟的方式，需要进行更多的讨论。让我们假设，虽然某些外星人的模拟动作尚不具有任何复杂的感觉或情感，他们却可以用舞蹈来表达意义，表示外部价值。如果这是可能的，那么我们应该认为，心理感觉的媒质是人们的模拟价值表征的一种**特别**恰当和适合的场所，或者我们应该承认，其他的模拟表征也可起到情感的作用。但是，认为这里并不涉及情感的假设尚为时过早。如果作家有时能够在不存在他们所表达的情感的条件下，很好地表达意义，或者更确切地说，如果写作本身是他们获得情感的场所——不是在任何内在的心理活动中，而是在书写的页面上；那么，或许火星人也能在其舞蹈动作中拥有情感。那么，情感可能需要的不一定是内在感觉，而是通过任何足够丰富的个人媒质（以**特定**方式产生的）模拟表征；感觉只是构成情感的一种方式。[①]

94

恰当的强烈情感是对特定价值的准确反应，就其本身而言是有价值的。它提供该价值的一种基于该价值的存在、可能对其进行密切跟踪的模拟模型。这种与价值相关的情感组合为我们提供了一种更深层的整体结构，附加在价值本身的整体结构之上。如果此类附加的整体结构正如

---

① 我们可能注意到，杰拉尔德·曼利·霍普金斯对语言的起源持一种特殊的拟声理论：词汇在其实质和（被他称为它的）独特性方面模仿它所定名的事物的实质和独特性，所以，某些词汇提供其所指对象的动觉模仿。（见 J. 希利斯·米勒，《上帝的消隐》，[马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，1975 年]，第 285 页。）霍普金斯描述的这类词汇可构成它们所表示事物的模拟模型。

我所认为的那样，被算作有价值的，这就为我们提供了一种**附加**价值。所以说，它是一种存在着相应的积极情感的有价值的事物。

但是，它对我们而言是有价值的吗？对价值的恰当回应是有价值的，出现在我们的心理生理结构之内，但是，它们**对我们而言**是有价值的吗？我们可以（沿袭近来研究亚里士多德的文献的思路）区分这两种状态：一种是你可能达到的最佳状态，其存在是最有价值的，另一种是**对你而言是**最佳的，最有价值的，它使你处于最佳状态。假设你的身体可被微生物用作剧场，它们在上面形成错综复杂、令人眼花缭乱的动作和互动。这或许是在此可能出现的最有价值的事物；从宇宙的观点看，它可能是能够出现的最佳状态。但是，因为这一过程对你而言构成一种致命疾病，因而**对你而言**这不是出现的最佳状态。（然而，另一事实是否有助于使你接受它的出现呢？）那么，我们面临的问题是，我们拥有情感生活**对我们而言**是有益的，还是从宇宙的角度看，它在某个场所出现，仅仅是有价值的，而我们只不过偶然成为这些有价值的活动演出的舞台呢？

不过，这个问题过分强调了我们的被动性。当我们在情感上对价值作出回应时，我们的许多能力都被调动起来了——去认识和赞赏价值，去提出评价性判断，去协同地感受它们。并非任何事物都能成为这种有益活动的"剧场"；只有具有价值感的存在者能够这样做。尽管如此，当我们 95 这样做时，它对我们而言是有益的呢，还是只不过是一种有益的活动呢？假如——正如亚里士多德曾经认为的，约翰·罗尔斯最近强调的那样——我们在处理有价值的对象时，它对运用我们的非常复杂的能力是有益的，它肯定对我们是有益的。那么，情感是有价值的人生的一个重要部分。其次，这些情感在我们内心里重新创造它们所回应的价值；至少，它们创造出它的一种模拟模型，而这种模拟模型也是有价值的。所以，我们在内心里具有这些非常复杂的结构。（这些积极情感不仅使人觉得快乐，而且也构成我们可以使用的力量；我认为，它们在一个重要方面为我们提供实质。）此外，我们也创造它们；我们具有能力去形成——我们常常不得不形成——这些价值的情感模式；这些模式拥有某些它们所表示和呈现的相同品质，其本身就具有价值。所以，我们的情感能力构成我们创

造价值的力量的一个部分;成为价值的原创者是我们自己的特殊价值的组成部分。情感也给予我们特定的**深度**和实质——这一事实在我们进而考虑非积极情感时变得更加清楚。

这使我们得到斯波克问题的另一个更简略的答案。情感使许多东西——具有情感的情景、我们的包括情感的人生、作为具有情感的存在者的我们自己——比在没有情感状态下更有价值,更加强烈,更为生动。情感并不只是使人感觉良好;强烈的、恰当的情感给予我们更多的东西。

附录：情感的模拟性质

96

为什么情感是对价值的一种特别适合的回应？（因为我在此的反思技术色彩较浓，我将它们放到这一附录中来讨论；许多读者可能想直接阅读下一章。）让我们再考察一下认识问题。我们要求自己对事实的回应以某种方式跟踪事实，以主观的方式与事实一道变化（这样，假如事实不成立，回应就不会出现），[①]但是，该回应为什么必定是一种**信念**呢？我们为什么不以抽搐或嗡嗡的音调，对不同事实给予不同回应呢？

一种被称为意义图像说的理论提供了一个回答。根据这一理论，语言的句子通过成为事实的图像，表述，表示或涉指事实。（这一理论认为，这些句子能够成为这样的图像的原因在于，这些事实是被排列在特定结构之中的组成要素，这些句子也包含以类似方式排列的对应的组成要素。）在这一理论中，假设信念是某种类似于头脑中的句子的东西，因为它将事实图像化，它是对事实的合适的回应。

哲学家提出的意义图像说的追随者现已寥寥无几——维特根斯坦最先表述了这一理论，后来却对其加以排斥；但是，其中的一点仍然显得似乎有理：语言为我们提供了一种表示事实的系统（尽管不是形象化的）方式。那么，信念是对事实的合适的反应方式，因为信念与抽搐、声音或以（任意的）编码方式出现的旗帜之类的东西不同，它表示和表述处于表示其他事实的结构系统之内的事实；信念以这一方式**表示**或**涉指**它所表述和相信的事实。

信念作为对非评价性事实的一种回应，在两个方面是恰当的。在某种程度上与句子或主题近似，它能够表示或涉指事实的内容。而且，在事实成立的条件下，信念的出现通过成为知识，通过跟踪事实，通过在主观上与它发生联系，进而能够表示意义。由此可见，在事实成立的条件下，

---

① 见拙作《哲学解释》，第3章。

97 信念能够提供的不只是使用零碎信息的数字化表述模式。(不过,它确实也提供事实内容的数字化表述。)

请回想一下,人们在谈到计算机时是怎样使用**模拟**和**数字化**这两个术语的。模拟计算机解答某事物在直线中运动的距离,其方式要么是让在其内部的其他事物以直线方式成比例地运动,要么是在与所考察的直线的长度成比例的角度中进行循环。它进行计算的方式是通过在其内部复制该计算所涉及的过程的模型或模拟形式。模拟计算机通过(被视为)计算机自身之内的连续变化的方式,模拟世界上的连续量。数字计算机与之不同,(并不一定以模拟方式)利用非连续的、表示有意义的题目的编码信息片段。计算机在其内部处理这种信息,以便获得所希望的结果,不必模拟真实世界的过程,这种方式正在被人们加以研究。

由此可见,我们得区分三种情况:第一,利用非连续的信息片段、不模拟其主题的数字表述或数字过程;第二,表示非连续的主题、以非连续的方式——或许以二项对立的方式——对它进行模拟的表述或过程;第三,表示连续的主题、并且以某种连续的方式对它进行模拟的表述或过程。(请注意,某事物是否属于第三个范畴取决于我们是否选择从它的微小的非连续特征中进行提取,并且将它视为连续的。)

我们认为某一事实成立的信念在两个方面符合该事实:它通过数字方式对它加以陈述,从而符合它的内容。它通过跟踪该事实,也符合该事实得到公认的条件;因此,它在该事实成立时模拟该事实。但是,由于真实(由于这一理念涉及认识)是一个二项对立的理念,二项对立的跟踪理念能够模拟某事物是真实的这一情况。(这个二项对立的跟踪理念由关于某事物是否成立的虚拟式所构成。)由此可见,跟踪提供了信念是真实的模式,但不是其模拟模式。(假如某个涉及真实程度的非二项对立理念——作为与认识相对的东西——在理解中发挥作用,那么,像跟踪这样的二项对立过程就不足以模拟某事物可被理解的状态了。)

98 **情感能够成为价值或某种更具包容性的有关范畴的模拟模型。情感的心理生理学结构和序列模拟——或者图示——情感所回应的特定价值的结构。情感提供价值的心理物理摹本,其方式可能是显示与之相当的**

结构模型，也可能是自身具有价值涉及的某些特征（如强度和深度）。情感包含——或者就是——类似于价值的图式、类似于事物有价值的状态的图式的某种东西。（正如我们已经注意到的，模拟不必是完全相同的，仅仅是根据我们的情感资源、其他任务等因素、我们能够或应该形成的最佳模拟。）纯粹的、没有感觉伴随的评价可以表述说，某事物是有价值的，甚至在它是有价值的情况下对其进行跟踪；但是，这样的评价无法给我们提供该价值——或者该事物是有价值的情景——的表征或模型。（此外，由于有价值的这一理念是一个维度性理念，它在模拟价值的过程中有助于产生并不局限于二项对立的过程。）情感与价值之间的特有的密切关系存在于情感能够提供价值及其更具包容性的重要范畴的模拟模型的方式之中。

第十章

99

幸　　福

有的理论家认为，幸福是人生唯一重要的东西；他们说，对人而言，只有生活过得幸福才是有意义的，评价生活的唯一标准是它所包含的幸福的多少或数量。具有讽刺意味的是，提出这个关于幸福的排他性断言的行为使人们对幸福时光的感觉变了味。在这样的时光中，几乎一切东西都显得非常美妙：太阳闪闪发光的方式、人们兴高采烈的方式、河面上涟漪闪烁的方式、小狗们嬉戏玩耍的方式（不过，没有谋杀者夺取人命的方式）。幸福的这种开放性、它的精神的大度及赞赏的宽度被——以它的最伟大朋友的面目出现的——这一观点歪曲和限制：重要的只有幸福，其他的东西都没有意义。这个观点是吝啬的，与幸福自身大不一样。幸福可以是宝贵的，其地位甚至可能是非常高的，然而却仍然是重要的事情之一。

可以用各种各样的方法指出，幸福是唯一重要的事情这一观点的显而易见的错误之处。第一，即使幸福是我们关心的唯一事情，我们也不会只是关心它的总量。

100

（当我以这种方式使用“我们”一词时，我邀请你来考察你是否赞同我的观点。如果你赞同，那么，我要展开并探究我们的共同观点；但是，如果你对此问题反思之后并不赞同，那么，就让我暂时独自进行讨论。）我们也关心幸福在人的一生中是如何加以分配的。设想将某人一生之中的

全部幸福用图表来表示：在纵轴上表示幸福的量，在横轴表示时间。（如果幸福现象是极端复杂的，多维度的，它的量以这种方式来加以图示似乎是不合情理的；但是，如果这样，将我们的幸福最大化这一意欲的目的也就变得不清楚了。）假如重要的只有幸福的总量，我们就不在乎是幸福不断增加的生活，还是幸福不断减少的生活，不在乎是正斜率曲线，还是负斜率曲线——只要幸福的总量、曲线下的总面积在两种倾向下是相同的。但是，大多数人会喜欢正斜率曲线，而不是负斜率曲线，喜欢幸福增加的生活，而不是幸福减少的生活。这里的部分原因——但仅仅是一部分——可能是，因为对更大幸福的期待使我们感到幸福，这样做使我们现有的幸福得分更高。（不过，处在负斜率曲线上的人也能得到普鲁斯特式追忆逝去幸福的快乐。）不过，通过将预期的快乐放入其高度因而在特定点上有所增加的曲线，进而考虑预期的快乐，大多数人仍然不仅关心在**这一**提高的曲线之下的面积，而且关心该曲线的方向。（你愿意让你的子女过哪一种生活，是正斜率的，还是负斜率的呢？）

其次，我们也愿意放弃一定数量幸福，以便使我们的生活叙事沿着正确方向进行，在总体上有所提高。即使负斜率曲线拥有的面积略大一些，我们也喜欢让我们的生活处于正斜率状态。（假如它包括的面积大出许多，选择有可能不同。）因此，这一幸福的轮廓线具有独立权值，超越割断幸福总量相等的人生中的联系的行为。为了获得更可取的叙事方向，我们有时候选择不将我们的幸福总量最大化。另外，如果叙事方向因子可能证明放弃一些幸福是有道理的，与之类似，其他因子也能证明这一点。[①]　101

① 准确界定这一选择需要注意某些因素；在其他条件相等的情况下，在人期待、回忆长度不一的时间间隔的过程中，这一正斜度需考虑其全部的复杂性。但是，就自己的子女的人生轮廓线所作的选择避免了这个问题，因为你这时从局外的角度来评价作为总体的人生；如果他们不知道人生的轮廓线，他们的期待和回忆就不会加入进来。如果与对过去美好时光的回忆相比，对未来美好的期待使我们感到更愉快，从而影响这些曲线的位置，这一事实本身可能显示对正斜率曲线的喜好。（与之类似，患记忆缺失症的人可能希望，即使他们的记忆可被恢复，特定的幸福应该出现他们的未来之中，而不是出现在他们的过去日子里。）我们也需将对选择正斜率的喜好与对选择可用正斜率来标示的幸福结局的喜好区别开来。请考虑一下这样的情形：一条曲线向上倾斜，直到接近终点，另一条曲线向下倾斜，直到接近终点，每一条之下的总面积完全相同；这两条曲线相交，呈X状态。不过，在接近终点处，情况更加复杂。对位于每条曲线上的

直线不是仅有的叙事线段。不过，试图挑选最佳幸福曲线的做法是愚蠢的；各种各样的生平可被放入相同的曲线，我们也关心人生叙述的具体内容。我们真的想要放入正斜率的可能是我们的人生叙事，而不是它具有的幸福数量。在这些叙述不变的前提下，我们于是可以仅仅关心幸福量，102 而不是其斜率。但是，这也会支持这一概括性观点：除了幸福的数量之外，有一点也是重要的——即无论偏向叙事方向还是偏向幸福曲线的正斜率。

我们也可以说明，除了快乐或幸福之外，更多的因素也有关系，其方式是考虑一种具有这些因素、但在其他方面是空白的人生，一种只有缺乏思考的快感、迟钝的满足或轻浮娱乐的人生，一种幸福但虚浮的人生。约翰·斯图尔特·穆勒写道："宁做愤愤不满的人，不为心满意足的猪；宁做愤愤不满的苏格拉底式人物，不为心满意足的傻子。"虽然最好的选择是成为既有人生幸福又有思想深度、并且感到满足的苏格拉底式人物，但是，为了获得思想深度，我们愿意放弃一些幸福。

我们不是空置的容器或水桶，等待美好的事物来填充——等待快乐、财富、积极情感来填充，甚至等待丰富多样的内心生活来填充。这样的水桶内部没有合适的结构；感受如何结合在一起，如何随着时间的推移被勾画，这是无关紧要的——只要某些具体安排使将来的幸福时刻出现的盖然性更大就行。认为唯有幸福是重要的这一看法忽视了我们——感到幸

人而言，有一半的可能性保持在该水平上，另一半的可能性立刻降落至——或者被提升到——另一条曲线的水平上，其生命在该点之后很快结束。在此之前，不可能从该曲线的方向来预测到终点的水平；如果在这些情况下所选择的仍然是正斜率，而不是负斜率，与这一选择相关的是两条曲线的方向，而不仅仅是它们的终点。

我们喜欢正斜率（而非常不喜欢负斜率），这可能有助于解释别的现象。最近，两位心理学家——阿莫斯·特韦尔斯基和丹尼尔·卡纳曼——强调指出，在作出选择的过程中，人们判断行动的结果（与现存的规范理论的建议相反）所依据的不是它们的绝对水平，而是它们与某些比较基准或参照点相比，是涉及收益还是涉及损失，他们更看重的是损失而不是收益。（见丹尼尔·卡纳曼和阿莫斯·特韦尔斯基，《前景理论》，参见《计量经济学》，1979 年第 47 卷，第 229—263 页）；《理性选择与决策构架》，见罗宾·霍格斯和梅尔文·雷德编，《理性选择》[芝加哥：芝加哥大学出版社，1987 年]，第 67—97 页。）如果人们的确选择正斜率曲线，这两个特征是可以预计的：他们将结果划分为在现有的或假设的参照点之上或之下——它们是收益还是损失？他们尤其注意如何避免损失。（但是，如果依据零水准原来的位置，对正斜率的选择发生变化，那么，该选择就不能用来解释这两个特征；无论如何，有的人可能从另一方向来进行解释，认为选择正斜率是源于这两个特征的。）

福的人——是干什么的这一问题。然而，我们的人生的最重要的方面怎么可能是它所**包含**的东西呢？是什么使感觉的快乐或幸福的感受比我们自己的特点都更重要呢？

弗洛伊德将此视为一个基本的行为原则：我们寻求快乐，努力避免痛苦和不愉快——他将此称为快乐原则。有时候，人们可以更有效地确保快乐，其方式是不获得快乐；基于外部世界的性质的原因，人们赞同回避和推迟直接满足的做法，甚至拒绝特定的快乐来源。弗洛伊德认为，这种行为遵循的是现实原则。弗洛伊德的现实原则是隶属于快乐原则的："实际上，用现实原则代替快乐原则所暗示的不是废黜快乐原则，而仅仅是对它的一种保护。短暂的快乐——其结果难以预料——被放弃了，其目的仅仅是以新的途径，晚一些时候去获取得到保证的快乐。"[①]

这些原则可用更精确的语言加以表述，但是，在此并不需要技术方面 103 的提高。[②] 请注意，被最大化的快乐可能有两种不同特征：直接的净快乐（即，全部直接快乐减去全部痛苦或不愉快），或者一生当中的净快乐的总量。（后一种快乐可能充分包含弗洛伊德提出的现实原则。）由于快乐本身看来与直接感觉或兴奋联系非常密切，有的哲学家将某些种类的快乐划为"更高层次的"，从而调整了快乐原则。但是，即使能够适当区分高层次快乐与低层次快乐——这一点迄今尚未实现——这样做也只会起到增添选择问题的复杂性的作用：一定量的低层次快乐是否能超过高层次快乐？高层次的快乐比低层次快乐高多少，它们在高度方面是否也不尽相同？包含这种定性区分的全面目标是什么？这种区分并未说某种与快乐不同的东西也是重要的，而仅仅是说一种重要东西——快乐——在不同的层面上出现。

---

① 《关于两个心理功能原则的表述》，参见詹姆士·斯特拉奇编，《弗洛伊德心理学著作全集标准版》，第 12 卷（伦敦：霍格斯出版社，1958 年），第 223 页。

② 行为心理学家在效应法则的陈述中提出了更精确的快乐原则的观点；操作研究者和经济学家提出了（现实）对行动的制约的形式化理论。现实原则和快乐原则一起反映在决策理论的双重结构之中，具有可行性的行动的可供选择的可能结果的或然性，具有这些结果的对它产生的效用；与弗洛伊德的做法类似，决策理论在其预期效用最大化原则中保持了快乐原则的优先地位。

我们可以就快乐的性质作出更精确的解释。当我说快乐或愉快的感觉时，我指的是一种（在一定程度上）因为其自身的被感觉到的品质而被追求的感觉。这种感觉被人追求，其原因并不完全在于它所形成的结果，不完全在于它使人能够产生的行为，不完全在于它能完成的某种指令。如果它是令人愉快的，它被人追求，（至少在一定程度上）是因为它所具有的被感觉到的特性。我并不认为，当快乐出现时，存在的只有一种被感觉到的特性。处于快乐状态——我使用这个术语的意思是——取决于快乐被人所求在一定程度上是因为它自身的被感觉到的特性，而无论这些特性可能是什么样的。照此看来，一名因为痛苦本身的被感觉到的特性而欲求痛苦的受虐狂会发现，痛苦是令人感到快乐的。这是令人尴尬的，但与受虐狂现象本身相比也算不了什么。但是，受虐狂因为（无意识地）觉得自己应被惩罚，被伤害，被羞辱而欲求痛苦；不是因为它的被感觉到的特性，而是因为这样的痛苦所显示的东西欲求痛苦；那么，在这种情况下，104 痛苦本身就不会算作令人愉快的了。有的人对某项活动的喜欢可以达到这样的程度：他参与的原因在于它本身的内在特性，而不是仅仅在于它后来达到或形成的结果。不过，它的内在特性并不局限于被感觉到的特征；这就留下了这种可能性：某事物被人喜欢，但却不是令人愉快的。激烈对抗的网球可能就是一例：冲刺接球，膝盖和手肘被场地擦刮，你喜欢打球的过程，但是严格地——准确地——说，它并不是令人愉快的。

从对快乐的这一定义看，这并不是说，实际上存在任何因其自身被感觉到的特性而被人欲求的经验，也不是说，我们希望存在令人愉快的经历——那种因其被感觉到的特性而被人们追求的经验。作为（我对）这个术语的（使用的）合理结果出现的是这一点：**如果**经验对我们而言是令人愉快的，那么，我们（在一定程度上）确实想要它们。**令人愉快的**这一术语只是表明，某事物因其自身的被感觉到的特性被人追求。不过，留待探讨的问题是：我们想要它的程度，它是否足以让我们牺牲我们认为美好的其他事物，是否其他事物也是我们想要的——甚至超过了我们对快乐的需要。想要写诗的人不必（主要地）追求写作过程中感受到的特性，不必追求让人了解自己已写诗歌的感受到的特性。他所希望的可能主要是**写出**

这样的诗歌，其原因在于——例如——他认为**它**是有价值的，或者写诗的活动是有价值的，但对任何感受到的特性并无任何特殊的关注。

除了生活从内心给我们的感受之外，我们还关心其他事物。这一点从下面的思维实验中显示出来。请想象一种能够给你可能欲求的任何经验(或一系列经验)的机器。[①] 当你与这部机器连接时，你能够获得创作伟大的诗歌、实现世界和平、爱上某人并且转而被人所爱的体验。你能够体验到这些行为的感受到的快乐，体验到它们"在内心"给你的感受。你能够对你的经验进行编程，以供明天、本周、今年甚至自己的余生中享受。如果你的想象力枯竭了，你能够使用从人物传记中提取出来、并且经过小说家和心理学家提升的建议所构成的文库。你能够"在内心里"实现自己 105 最渴望的梦想。你愿意在余生中这样做吗？如果你不愿意，其原因是什么？(别的人也同样可以使用这种机器；让我们假设，这种机器是由来自另外一个星系的、友好而且可信赖性的存在者提供的，所以，你无须为了帮助别人而拒绝这种连接行为。)这里的问题不是是否暂时试一试这种机器，而是是否在你的余生里参与其中。在进入的时候，你将不记得已经产生了这样的行为；因此，意识到这些经验是由机器产生的这种念头不会破坏任何快乐。通过使用(预设的备选项可以依赖的)这种机器的选择性随机装置，也可以编入不确定性程序。

是否与这种体验机器接通的问题是一个价值问题。(它与两个相关的问题不同：一个是认识论的，即人能够知道自己尚未被接通吗？另一个是形而上的，即难道这种由机器带来的经验自身不构成真实的世界吗？)这里的问题不是，与极端可怕的选择——例如，极端痛苦的生活——相比，接通的行为是人更可取的，而是接通的行为是否构成唯一的最佳人生，或者构成与最佳人生的联系，因为人生中唯一重要的是生活内部给人的感受。

请注意，这是一项**思维**实验，设计它的目的旨在确定这一问题：对我们而言，是否只有内心的感觉是重要的？因此，关注这样的机器在技术上是否可行的这一问题会忽视实验的意义。再则，这种感受机的例子必须

---

① 我最先在《无政府、国家与乌托邦》中提出和讨论了这种体验机的例子，见第42—45页。

被独立地考察；通过内心感受是**能够**具有重要性的唯一东西（所以，与这部机器接通当然没有问题）这一固定观点的过滤，进而回答这个问题，这样做就会失去独立验证这一观点的机会。确定一个观点是否适当的一个方法是检查它在特殊情况——有时候是极端情况——下产生的结果；但是，假如有人总是通过**采用**给定的观点自身的办法，进而断定任何情况下出现的结果，这就预先排除了发现它并不正确适合该情况的可能性。认为自己**愿意**与这部机器接通的读者应该注意，看看自己最先的念头是否是**不**这样做，接着出现的才是这一想法：既然只有经验能够具有重要性，这种机器终究是没有什么问题的。

在我们之中，认为只有经验才具有重要性的人寥寥无几。我们不会106希望，自己的子女过这种完全基于他们绝对不会发现的欺骗行为、但却给人极大满足感的生活：虽然他们对自己的艺术成就感到自豪，艺术评价家以及他们的朋友只是假装赞赏他们的工作，在背后却窃笑不已；他们的看似忠诚的配偶暗中与人偷情；他们的看似充满爱意的子女实际上嫌恶他们，如此等等。在我们之中，极少有人在听到这一描绘时会感叹，"多么美妙的生活啊！它使人从心里觉得非常高兴，非常愉快"。这样说的人生活在梦中，对子虚乌有的事物感到快乐。然而，他希望的不仅仅是对它们感到的快乐；他希望**它们是令人快乐的**。他看重它们所呈现的这种状态，因为他觉得它们**处于**这种状态中，所以他对它们感到快乐。他觉得快乐的不只是**认为**它们是令人快乐的。

我们关注的不仅仅是事物在我们内心中产生的感觉；生活的丰富性并不局限于感到幸福。我们关注情况实际如何。我们希望自己重视、珍视和认为重要的情景实际上成立，并且保持这样。我们希望自己的信念——或者说其中的一部分——是正确的，准确的；我们希望自己的情感——或者其中的某些重要的部分——基于能够成立的事实，并且是适当的。我们希望以重要的方式与现实发生联系，而不是生活在幻想之中。我们渴望这一点，不只是为了像弗洛伊德的现实原则规定的那样，以更可靠的方式获得快乐或其他的经验。我们想要的也不仅仅是这些额外的、与现实相联系的令人愉快的感觉。这样的内心感觉——一种幻觉性的感觉——

也能由体验机来提供。

我们想要和看重的是与现实的实际连接。请将这称为第二现实原则(第一现实原则是弗洛伊德提出的)：以自己的信念、评价和情感，关注外部世界，这就其本身而言是有价值的，而不仅是作为一条获得更多快乐或幸福的途径。因此，有价值的正是这一联系，不是简单的在内心里拥有真实的信念。不管怎样说，崇尚真实的想法以一种隐蔽的方式引入这种连接的价值——在我们内心里，真实的信念比虚假的信念(在内在意义上)更有价值，这还有别的原因吗？如果我们想通过认识实在的方式与它发生联系，而不只是拥有真实的信念，那么，如果认识需要跟踪事实——一个我在其他著作中提出的观点——这需要与外部的直接、明确的联系。当然，我们并不只是想与实在产生联系而已；我们需要的是特定种类的联系：探究，回应和改变现实，并且自己去创造新的现实性。请注意，我并不是说，既然我们希望与现实性产生联系，体验机并不给予我们想要的东西，所以是有缺陷的——不过，体验机的例子在显示这一点时是有用的：除了经验之外，我们**的确**想要某种东西——因为这样说会将“获得人希望得到的东西”作为首要的标准。更确切地说，我的意思是，无论我们是否希望得到它，与现实性的联系——这正是我们希望得到它的**原因**——都是重要的，体验机是不适当的，因为它并不给予我们**这一点**。[1]

107

① 有一位心理学家——乔治·安斯利——就我们对与现实的联系的关注提出了一种创新的另类解释，将这种关注视为一种手段，而不是内在有价值的。根据安斯利的观点，为了通过**想象**满足来避免满足感(因而降低快乐感)，我们需要明显的界限，将快乐限制在不那么容易获得的种类上，而现实提供了这一界限；现实之中的快乐为数甚少，而且出现的频率不高(乔治·安斯利，《超越微观经济学》，参见琼·埃尔斯特编，《多重自我》[英格兰剑桥：剑桥大学出版社，1986年]，第133—175页，特别是第19—157页)。请注意，满足感现象本身大概有一种进化论意义上的解释。行为中得不到满足感的有机体(正如在这样的实验中出现的情形：仪器装置使老鼠能够刺激其大脑中的快感中枢)会延续这一种行为，并且排除其他行为，因而死于饥饿，或者至少不会继续繁殖或抚育后代。但是，在实在构架中也一样，即使在有机体没有被满足时，它们必须显示某种自控，而不只是寻求轻松的快感；所以，现实原则不会完全达到安斯利描绘的目的，其他相当明确的界限可能用来为这一目的服务。一条界限可能取决于根据生物学上的节奏对白昼的划分——睡眠是否是获得轻松快乐的时间，美梦是否是它们的载体？其他界限可能取决于人是单独的，还是有陪伴的，是否刚进过食，是否接近于满月期，如此等等；当轻松获得的快乐是可接受的，这些因素也可被用来进行限制。现实不是实现这一点的独一无二的手段，我们对现实的关注也不只是手段而已。

毫无疑问，我们也想与我们和他人分享的现实性产生联系。我们所描述的体验机的令人痛苦的特点之一是，你在特定的幻觉中只有孤身一人。（他人并不分享你的“世界”，你与他们所分享的世界是割裂开来的，这是否更令人痛苦？）但是，我们可以想象，体验机向每个人（或者向每个你关心的人）提供完全相同的幻觉，给予每一个人相同等级或类别的幻觉。在所有的人都在**同一个**罐子里漂浮的情况下，体验机可能不是**那么**会引起人反对的；但是，它仍然是会引起人反对的。共有相同等级或类别的观点可能是现实性的一个标准，然而，它并不保证这一点；它**既是**我们想要的——现实性——**又是**该共有行为。

108 请注意，我们并没有说，人绝对不应该与这样的机器接通，即便暂时接通也不该。它可能教给人某些东西，或者以一种对人今后的实际生活有益的方式改变人。它也可以提供在有限剂量下完全可以接受的快乐。这与将人的余生全都花在这种机器上的做法迥然不同；**那种**生活的内在内容是与现实性没有联系的。看来也会出现的情形是，人一旦与体验机连接上，就不会进行任何选择，至少肯定不会**自由地**作出任何选择。我们想要变为现实的东西的一部分是我们以现实（并自由）方式进行选择的行为，不仅仅是它的表象。

至此为止，我对幸福的反思涉及它在人生中所起作用的**限度**。然而，它的专有作用**究竟是**什么，准确地说幸福是什么，为什么它的作用被如此经常地加以夸大？若干种明显不同的情感存在于**幸福**标签之下，与更适当地被称为**情绪**而不是情感的东西一起出现。我在此想考察三种幸福情感：第一，因为有的事物（或许多事物）是幸福的而产生的幸福感；第二，自己的生活现在是美好的感觉；第三，对自己的生活总体上的满意感。这三种相连的幸福情感中的每一种都表现出（本书前面的沉思所描述的）情感具有的普遍的三方面结构：信念、正面评价以及基于前面两点的感觉。这三种相互关联的情感的不同之处在于信念和评价的对象，或许还在于相关感觉的感受到的特性。[1]

---

① 需要一种精确的现象学来探讨这些感觉的具体特性。

第一种幸福——因为某一具体事物是幸福而产生的幸福感——人们相当熟悉，其意义也是明确清晰的，是前面所作的有关情感的讨论的一个直接例子。第二种——自己的生活现在是美好的感觉——更为错综复杂。请回想一下你生活中这些特殊时光：你认为并且极其愉快地感到，自己已经别无它求，生活是美好的。或许，这种感觉出现在你独自一人徜徉在大自然中，或者出现在与自己钟爱的人一起的时候。这些时光的突出特征是其完满性。这时你拥有你想要的东西，没有别的需要出现在自己的头脑中；这时没有别的你觉得欠缺的东西。我并不是说，假如这时有人手持能够满足愿望的魔灯，出现在你面前，你会不知所措，提不出什么愿望。但 109 是，在我所描述的时光里，其他的欲望——更多金钱、另一份工作、另一块巧克力糖——仅仅是不处于产生作用的状态而已。它们没有被感觉到，它们没有潜藏在边缘位置以便进入你的感知范围。这时你别无所求，觉得自己什么都不欠缺，你的满足感是完满的。与之相伴的感觉是强烈的快乐。

这样的时光是美妙的，而且它们非常罕见。通常，更多的欲望总是伺机自行显现出来。有的人建议，我们通过采用排除**所有**欲望的极端办法，达到这种别无所求的理想状态。但是，我们发现要我们这样做是无益的：**首先**摆脱我们现存的欲望，将它作为达到别无所求的境界的途径。（这不只是因为我们怀疑这一途径是否会带来与之相伴的快乐。）更确切地说，我们需要的是有人告诉我们某种非常奇妙的东西，它的性质非常完满，非常令人满意，获得了它就会阻止其他欲望涌入头脑；除此之外，我们希望有人告诉自己如何去到达这种境界。亚里士多德设想了在客观世界中别无所求的感觉的特性；他认为，完满的善是这样一种特性，增添的任何东西都不可能对它进行改善。我希望将这一特性保持在感觉范围之中。

有两种状态让你觉得自己的生活现在是美好的，自己已经别无它求：在第一种状态中，特定的需要已经得到了满足；在第二种状态中，你处于一种过程或途径之中，其他欲求将会借此得到满足，除了参与该过程之外，你没有**其他**欲求。假设某人只有和朋友一起看电影这个欲求，而他正处于这个过程之中。诚然，他也希望能够到达电影院，电影院没有被烧毁，放映机能够正常工作，如此等等。但是，所有这些东西都被包括进来，

作为该过程的组成部分；它们依其适当的轮次都会出现。与之不同，假如他希望一个人去听音乐会，情况就不一样了；那么，**就会**存在他需要的其他东西。鉴于为数极少的目标是终极性的——这是约翰·杜威强调的一个理念，人们因而发现，别无所求的第一种方式通常隐含地需要第二种方式，即过程。童话故事中的白马王子一旦解救和娶得了公主之后，就不需要别的任何东西了，因为这意味着他们从此便会永远、幸福地生活在一起。

110

人们可能担心，在幸福情感的第二个意义上，一直处于幸福状态，其他别无所求，这会消除追求进一步活动或成就的动机。但是，如果我们想要的只是参与人生的某种过程，例如，涉及探索、回应、联系和创造的人生——诚然，我们可能希望并期望这一过程也包括许多第一（非过程性）种类的完全满足的时刻——那么，进一步的活动和尝试就将是该过程的组成部分。

当某人觉得"我现在的生活是美好的"，"现在"所表示的时间范围并非是事先固定的。因此，你能够根据需要，改变它的所指对象。即使在一个总体看来充满苦难的时期中，你可能将自己的注视集中在一个非常具体的时段，在该时段中不欲求任何别的东西；或者说，在一个苦难时期中，你可以在一个较长的时期中回忆一个也可以称为"现在"的时段，你的生活不是艰难的，可能别无所求，只是希望参与这一人生过程——苦难的生活，以及其他一切。另一方面，在非常幸福的时刻，我们有时候也欲求或回忆其他时刻。例如，在犹太教传统中，人们在婚礼上回忆和确认耶路撒冷古神殿被毁坏这一最艰难的事件；在学校召开的同学会上，人们可能暂停活动，以缅怀已经去世的同学。我们没有忘记这些事件，这些人；甚至在我们最幸福的时刻，我们停下活动，以便给予这些事件和这些人持续的、应有的重要性。

第三，幸福情感采取的第三种形式——对自己的生活总体上的满意感——已被波兰哲学家瓦迪斯瓦夫·塔达基维奇探讨过。[①] 根据他的论述，幸福需要对自己的整个生活的完满、持续、深刻、彻底的满足感，一种

① 瓦迪斯瓦夫·塔达基维奇，《幸福的解析》（海牙：马丁努斯尼霍夫，1976年），第8—16页。

其组成要件的评价是真实的、得到证明的满足感。塔达基维奇不希望任何东西高于幸福生活，所以给这一理念注入了非常多的内容——完满、整体的满足感，如此等等。但是，这使两种幸福生活——一种比另一种更幸福——难以同时存在。在此，我们可以宽泛地考虑这一满足感的彻底性，考虑该评价涉及的正面性程度。总的说来，幸福生活被评价为具有足够的美好程度。生活也可能在另一种意义上是幸福的，其方式是包含许多对这种或那种事物感到幸福的活动，这就是前面谈到的第一种幸福情感。这样的生活可能使人时常感到幸福，然而，这个人却无需对其总体上的生活持正面评价，甚至无需在无意识层面上这样做。实际上，假如他关注总体上的生活，他可能作出相反的评价，这可能是因为他觉得，作为构成因素的幸福感觉不是非常重要的。那么，尽管他拥有时常出现的幸福时刻，但是，在对总体上的生活感到满足的第三种意义上，他不是幸福的。

假如我们认为一个人的情感所依据的评价错得一塌糊涂，我们就不愿意认为这个人在特定时段中——或者在总体的人生中——是幸福的。直截了当地要求这些评价是正确的做法也会过于严格。回顾历史，我们可以发现人们作出这样的评价：它们（以我们的观点看来）是不正确的，然而在当时是可以理解的，并非明显没有道理；评价的不正确性不应成为构成幸福的自动障碍。（近来，人们对女性平等、同性恋权利、种族平等、少数民族关系等问题的道德敏感性有所增强，毕竟，我们希望这样的进展持续下去。）简单地用“有道理的”（或者“不是没有道理的”）来替代“正确的”将会对这种人进行错误的分类：其情感基于正确的、但在那个时候、那个情景中却没有道理的评价。或许，可供使用的是更弱的选言命题：真实的或至少有道理的（或者说，不是完全没有道理的）。如果一个人的情感基于显然完全没有道理的谬误评价，无论这个人的感觉如何，我们都不愿称他为幸福的。[①]

---

① 请注意，你现在对你自己以前生活的评价可能与你当时提出的不同。可以对那一段生活提出各不相同的评价——你当时的评价、你现在的评价以及我们作为观察者作出的评价，这一事实使那一段生活是否算作幸福的这一问题变得复杂起来。我们不愿将对它的恰当评价简单地——为了这些目的——作为这个人在当时实际作出的评价。例如，如果你那时正面地评价

112 幸福的第三种意义——对自己的生活总体上的满意感——使人非常容易理解我们希望幸福或者希望拥有幸福生活的原因。首先，就存在着拥有这种情感的快乐。觉得幸福或者对自己的总体生活感到满足就其本身而言是令人愉快的：这是某种我们因其自身的感受到的特性而需要的东西。（不过，与伴随第二种幸福——别无所求的感觉——的理念的快乐相比，这种感觉一般并不那么强烈。）但是，其他情感也可引起同样强烈的令人愉快的感觉；那么，为什么幸福居于如此突出的核心地位？我们也希望这种幸福的情感是**恰当的**。如果情感确实适合我们的生活，那么，作为组成部分、关于我们的总体生活的信念将会是真实的，作为组成部分的正面评价将会是正确的。因此，我们**将**享受**的确**有价值的生活，一种加以正面评价是正确的做法的生活。

幸福情感的第三种形式的对象是人的总体上的生活。当我们试图发现什么是非常美好的生活，以便决定如何生活时，这一对象——总体上的生活——也恰恰是我们试图评价的东西。有什么事情比关注为我们提出

自己的生活，并且因此感到幸福，但是你现在回顾过去，负面地评价自己那时的整个生活，你那时是否是幸福的呢？你过去**感到**自己那时的生活是幸福的，但是，你现在觉得自己那时的生活是不幸福的。因为你现有的负面评价（如果它是我们赞同的，情况尤其如此）的原因，我们不愿简而言之，你当时是幸福的。

另一方面，请考虑这一对应问题。如果你当时对自己的生活持负面评价，因而产生相应的感觉；然而，当你现在回顾那一段时光时，你对它持正面评价，你那时是否幸福呢？你当时的负面感觉意味着，你当时——即使回过头去看——**并不**幸福，除非你当时也有许多幸福的感觉，你那时的总体负面评价——没有形成广泛、持久的不幸福的情感——基于更抽象的理由；或许，你那时并不是典型的、具有悲剧性的受苦受难的英雄。如果你现在逐渐正面评价那一段时光，而且对它产生相应的感觉，而它那时即便被负面评价，并不包含广泛的负面感觉，我们究竟可不可以因此得出那时**确实是**幸福时光的结论呢？此类错综复杂的情况使人难以就幸福提出无懈可击、直截了当的观点。

也请注意，人的总体上的生活——被评价的对象——这一理念中的意义不明确性。它可能指人现有生活的整个时段，包括它的方方面面，而不仅仅是一些方面；它也可能指人到目前为止的整个生活（它是否也包括预期的未来？）。一个人因为她现有的生活以及她（正确地）评价它的方式，可能现在是幸福的，现在是一个幸福的人——即便她的过去十分不幸，这使她不仅当时负面地对它加以评价，而是使她现在对自己迄今为止的生活持（总的说来）负面评价。生活是否总体上是美好的这个问题既不是仅仅关注现有时间片段的评价，也不是简单地使对每个时段的同期评价（即使这些评价是准确的）达到平衡，因为这个问题的答案可能还取决于生活的叙事结构，取决于这些不同的时间片段互相适配的方式。

113

评价的情感更简单呢？添上情感是恰当的这一点，我们因而能够确定生活是美好的。（要添上的有一点：该评价当时是有道理的，或者说不是明显谬误的，而且它很可能是良好的。）但是，就我们现在了解的所有情况，幸福生活必然是美好生活的理由并非必然是因为它包含的任何感觉，而只不过是在于，如果该评价是正确的，生活就必然是美好的。认为——因为幸福证实生活是值得想望的——幸福在生活中是最重要的就像认为会计师提供的明确报表自身是公司运作中最重要的事实。（然而，每一份报表可能形成它自身的进一步的结果。）

我们可采用另一方法来说明这一点：当人生中没有其他有价值的东西时，生活是不可能幸福的。幸福依赖其他被正确地加以正面评价的东西。离开了这些东西，幸福是不可能出现的。

幸福可能作为**对**人的生活的评价，出现在元层次上，作为该生活**之内的**感觉，出现在客体层次上：它可以同时出现在两个层次上。幸福可能看似生活中最重要的构成部分，这就不足为奇了。这是因为，它在元层次上**的确是**极端重要的，而且它起初也出现在客体层面上（并且能够具有某些重要性）。不过，幸福的（第三种理念的）核心重要性存在于元层次上，作为对总体上的生活的一种评价；因此，至关重要的问题是：什么具体的东西使生活处于最佳状态？它必须具有什么特征，以便以非常正面的方式被（正确地）加以评价？在这一点上，再次简单地提及幸福的情感是没有什么启迪意义的。

如果我们问什么具体的评价进入第三种幸福情感，这一结论就会得到充实。准确说来，在许多可能的、各不相同的正面评价中，幸福对总体上的生活构成的是哪一种？不在于生活是道德的这一评价，因为这未必使人幸福；不在于生活是幸福的——这样的循环论于事无补；不仅仅在于生命的存在是有价值的；不仅仅在于宇宙是生命的更佳场所，因为有人可以在不幸福的情况下作出这一评价；不仅仅在于生命是美好的，因为你可以不情愿地认识到，无需思考，要么它实现你的主要目标，要么它是非常美好的。或许，对生活的评价必定是与这一点类似的东西：而且**对**享受生活的人而言，它在他认为最重要的层面上——在**的确**最重要的任何层面

上——是非常美好的。这显然给我们留下了这个问题:生活的哪些层面**的确是**重要的?是什么东西使生活变得美好?再次出现的情况是,简单地提及幸福的情感是没有什么启迪意义的。当我们希望认识什么是重要的,我们希望了解幸福**所涉及**的是什么。

114

幸福这个术语还有另外一层意思:拥有愉快的情绪或性情。这本身并不是情感,更确切地说,它是具有或感受前面所描述的三种幸福的倾向性或心理倾向。情绪是一种提出特定种类的评价、关注可能以哪种方式加以评价的事实、进而拥有随之出现的感觉的心理倾向。处于沮丧情绪中的人往往关注负面事实,或者关注本是正面情景的负面特征,从而产生与之相应的感觉。幸福的人往往看到事物光明的一面。(但是,希望在每一情况下都这样去做是愚蠢的。)我认为,人的性情比心理倾向层面更高,是一种处于特定情绪的倾向。一个性情愉快的人有时候可能由于具体因素的缘故而处于悲伤情绪之中,但是,这一具体的情绪不是他或她的一般心理倾向的表现。

与人的真实的信念和正面评价——无论其中之一在这一阶段中显得多么突出——可能相比,愉快的性情可能是幸福感觉的一种更为重要的决定因素;它可能比实际情景中的任何具体特点都更为重要。例如,人们时常追求他们认为会给自己带来幸福的目标(如金钱、知名度、权力),然而,实现这些目标仅仅暂时给人以幸福感。他们并不长时间徘徊于对这些变化作出正面评价的过程中,因此,与之相伴的感觉也不会维持很长时间。关注情景的正面特征、拥有与之相伴的感觉的**持久的**倾向——换言之,愉快的性情——带来持久的幸福感觉的可能性更大。

如果说存在任何"幸福的秘密"话,它存在于这种行动之中:经常地选择某种基线、基准或诸如此类的东西,借此将目前情景的特征正面地评价为良好或正在改善的。它所处的背景——因此还有我们实际作出的评价——由我们自己的期望、追求的水平、标准和需求构成。这些东西在我们手里,可被我们掌控。评价所依赖的一个重要的背景是事物近来进展的方式。或许,在这种情况下,正在改善的事物对我们的幸福的重要意义,某一正斜率对我们的生活的重要意义并不在于定向过程的内在重要

性，而是在于这一事实：这样的过程使我们以近来——近来碰巧被现在所 115 超越——为基准来评判现在，而不是以现在可能没有到达的某种别的基线来评判现在。追求幸福感觉的人将学会选择适当的评价基准，根据不同的情景而对它们进行相应的调整——他最终甚至可能选择降低其追求欲望的基准。

这样一来，幸福可以通过这样的途径来获得：经常调整我们的评价标准——我们援引的哪些标准，这些标准利用的哪些基准——和我们的关注方向——哪些事实最终不作为评价的对象。前面所说的体验机是不可取的，因为它完全割裂了我们与现实性之间的联系。不过，这样刻意形成的选取只将我们导向实在的某些侧面，导向某些评价标准，同时略去了别的标准，借此来追求幸福的做法又有多少改进呢？由此获得的幸福难道不会类似于**以偏概全**的体验机给人的感觉吗？在下面的沉思中，我将思考事实所聚焦的事实的问题；应用于这些事实的正确的评价原则可能不取决于我们，我们使用的基准和基线，我们与什么相比，在什么时候感到满意，这不是一个外部现实性的问题，而是我们对它采取的态度的问题。世上没有什么基准或基线是一成不变的；当我们使用它们时，甚至当我们选取特定的标准或基线，以便获得幸福感时，我们也没有必要否认实在的任何部分，或者与它分割开来。正是在这个意义上，我们的幸福是在自己的力所能及的范围之内的。然而，幸福依赖于我们如何看待事物——毫无疑问，以特定的方式看待事物在某些情况下可能比另一些情况下要更难一些——这一事实可能使我们感到疑惑：如果幸福是任意的，那么它本身究竟有多重要呢？但是，某人看待事物的方式可能是与他相关的一个重要事实；无论得到了什么东西都从来不感到满足的人不但具有不幸的气质特征，而且具有性格缺陷。然而，不断任意变换基线来迎合各种情景，以便在每个情景中都感到幸福的做法也显然是反复无常，随心所欲的。或许，尽管基线并不是由任何外部事物固定的，我们也期望一个人在选择基线时表现出一定的和谐性或一致性，随着时间的推移只出现平稳、逐步的变化。即便如此，一个人也能通过相应地确定统一视域的办法，增加自己的幸福。

情绪可能以各种明显的方式，影响人的感觉：通过将人的注意力引向

正面(或负面)的事实,通过在特定种类的事实进入关注视野时不去注意116它们,通过调整基准,通过强化评价的程度,通过强化影响比例因子得到相关感觉的程度,通过延长感觉的持久性。然而,情绪是由什么决定的呢?最显而易见的因素是人的基本性情,这就是他具有特定情绪的自然倾向。另一个因素——更令人惊讶的因素——是对某一天将会出现的情感的预测。一个人早上醒来,对当天自己将出现什么情感,进行什么活动,这些活动将会如何影响自己形成某种大致的概念。当然,这一预测利用了对昨天的状况和活动的了解,对今天的类似状况和活动的了解,但是,它在相当大的程度上也是自行实现的。通过设定自己的情绪,作出的预测影响他所注意的对象,他评价对象的方式,他的感觉,因而有助于实现预测。情绪类似于能够影响天气的天气预报。(此外,预测也不是独立于第一个因素——人的性情——的。)

常言说,"期待比实现更美妙"。下面提到的这一点有时候可能是如此的一个原因。在我们期待类似的未来活动——一种我们希望的活动——发生的过程中,我们现在感受到的幸福水平已被我们认为将要出现的该未来活动的(如经济学家所说的)效用量提高了,被有关的概率减扣了。为更清楚地说明这一点,让我们假设或者幻想,可以准确地量度幸福的单位和概率。例如,我们最初估计一项活动可能将给我们带来 10 个单位的幸福,我们认为该活动具有 0.7 的发生概率,这一活动立刻将我们的幸福水平提高了 7 个单位(0.7 乘以 10)。这是因为该预测——该预期值——是现有的预测。那么,在活动自身后来出现时,就只存在 3 个单位的上升空间了。(这与它会出现的不确定性——剩下的 0.3 乘以 10 的概率——一致。)因此,在它最后出现时,与它的实现——仅有剩下的 3 个单位的增加值——相比,对它的期待——7 个单位的增加值——现在可能使人感觉更好一些;在该未来满足感出现的概率大于二分之一时,这一现象也能成立。[1]

---

[1] 在这一概率大于二分之一时,这一现象出现;这时常是心理现象,而不是规律。有的人以很大的担心,预测这一活动不出现的可能性,于是相应地减扣了未来的满足感。在对未来美好活动的期待的确增加一个人现有的效用水平条件下,当该活动没有出现时,这个人的感觉如何呢?

为了作出幸福并不是生活中唯一重要的东西的判断，我们已经找到 117 各种各样的理由：幸福在一生时间之中呈现的轮廓，体验机的例子所显示的与现实进行某种接触的重要性，其他强烈的积极情感具有类似地位这一事实，评价成为幸福理念的组成部分的方式假定其他事物也是有价值的。尽管如此，我们可能承认幸福不是事情的全部，但却感到疑惑：它是否是其**最大的**部分，是其最为重要的部分呢？就这类问题，人们如何以百分比的方式进行评判呢？从幸福在我的反思中所担任的微小角色来看——我在此进行的许多思考是被其他人赋予它的重要性所引起的——它仅仅是**有意义**的说法的一小部分。

但是，在这一部分沉思即将结束时，我希望大家回想一下，幸福可以多么无可否认地美妙，愉快的性情可以多么无可否认地美妙。那么，我们有时觉得，幸福是生活最重要的东西，这是多么自然而然的想法。回想一下我们有时候想生气勃勃地跳跃或奔跑的瞬间——我们怎么可能不希望自己的生活充满这样的瞬间呢？事物给我们美好的感觉，幸福以其乐观论的态度，期望这种瞬间继续下去；幸福以其慷慨大方的态度，希望这种瞬间充满人们的生活。

当然，我们希望人们享有更多这样的幸福时光。（幸福的恰当单位是否是**天**呢？）然而，尚不清楚的是，我们是希望这样的瞬间持续不断，还是希望我们的生活完全并且仅仅由这样的瞬间构成呢？我们也希望体验其他的感觉——那些感觉的有价值的方面幸福并不充分拥有。而且，即使幸福感觉本身可能希望将其自身导向其他活动之中，如帮助他人，帮助艺术创作，这也转而需要不同感觉的占据支配地位。我们需要经历——恰当的经历——并且需要与他人建立深层次联系的经历，需要深刻认识自然现象的经历，需要爱的经历，需要被音乐或不幸深深打动的经历，需要进行创新的经历，需要与这些愉悦瞬间的兴高采烈状态迥然不同的经历。总之，我们需要的这样一种人生和自我：幸福是对它的一种恰当的回应，然后反过来又给予它这种回应。

第十一章

118

关注的焦点

根据(前面沉思所讨论的)第二现实原则,情感必须与现实性联系起来,作为基于正确信念和评价而对事实的回应。但是,存在着许许多多事实,许许多多现实性的侧面。我们的情感应该与哪些事实和层面发生联系呢?

有的事物——例如,给我们所爱的人造成的创伤、可怕的公共邪恶事物——必须加以负面评价。不仅以负面评价而且以消极情感对这些事物作出回应会引起悲伤、痛苦和恐惧。当然,这会与追求幸福的愿望和强烈的积极情感发生冲突。倡导将幸福最大化的人可能建议,我们不理会实在的这些负面部分,有选择地将注意力仅仅集中在正面事物上。有时,这种做法可能是合适的;一个身陷纳粹种族灭绝集中营的人可能最终将注意力集中在对莫扎特音乐的回忆中,以便逃避身边发生的种种恐怖行径。但是,假如这是他本来就有的关注,在回忆喜欢的 [119] 音乐时常常微笑,这样的反应就会是怪诞异常的。在这种情况下,他就会与他所在的世界的重要特征分离开来,没有给予它们与它们所施加的邪恶行为相称的情感关注。

尽管如此,第二现实原则不排除这种分离:这个人关于莫扎特音乐的信念以及对它的评价可能是正确的,他的感情可能是与这种音乐美相称的。就这种音乐而言,

这种感情是适合的,但是**那时**对这种音乐的关注却是不合适的。我们需要的另一种现实原则不是与注意力焦点的准确性相关——第二现实原则解决这个问题——而是与它的**方向**相关。当我们的注意力集中时,我们的感觉应该与我们的评价成比例;与之类似,在集中注意力的过程中,我们也应该注意自己周围与它们的重要性成比例的事物——不是事物自身,而是使它们具有重要性的侧面。这个原则——请将它称为第三现实原则——我们在此仅作示意,并未加以准确表述。(身陷种族灭绝集中营的这个人是否可能提出,对他而言,与当时的情况相比,莫扎特的音乐**的确**更为重要,而且应该如此呢?)一方面是从你自己的视界观察事物,从而使"周围的事物"占据最重要的位置,另一方面是"从宇宙的立场"采取最广泛、最普遍的观点;应该如何保持这两者之间的平衡呢?视界平衡并不是充分表述第三现实原则需要解决的唯一问题。这个原则使用什么样的重要性理念,我们的注意力应该成比例地关注什么东西?

选择性注意力的问题也与对非评价性事实的认识相关,而不只是与情感相关。人们有时候说,从内在意义上讲,所有认识都是有价值的。然而,有的真理是完全无关紧要的。知道琼斯海滩上的沙砾的数量——这就是说,作为一个是孤立的事实——是**没有**什么价值或重要性的。(假如你是要验证或构建一种关于沙滩构造的理论,那就是另一回事了;在这种情况下,这一点信息可能帮助人们发现一个深层次的可行规律或普遍原则。)一方面要探求深层次的或具有普遍的真理以及评价性原则,另一方面探求对我们而言具有特定重要意义的细节;应该在二者之间形成什么样的平衡呢?当我在后面谈到第三现实原则时,我说的是,本着这些段落所阐述的精神、一种关于注意力的焦点和方向的充分表述的原则。 120

基本的评价活动是焦点的选择性,将关注集中在这里而不是那里。不过,我们可以想象这样一种理论:它坚持认为,每一事物都同等重要,没有什么事物比其他事物更为重要,所以,任何事物都能够被注意,无论在什么程度上均是如此。这可能显得是一种高尚的、非精英论的观点,在任何方面都找到同等的价值。(然而,如果我们不注意它,它是否会表示异议呢?)但是,是什么使它将事物**评价**为有价值的呢?难道评价必须是某

种对我们的注意力和关注进行导向的事物吗？为了保持一致性，它也不得不坚持认为：与焦点的全量性和敏锐性相比，部分或模糊不清的注意力——或者不注意本身——既不是更糟，也不是具有较少的重要性；我们还应考虑与我们自己的情况相关的问题。在这种情况下，它会构成一种评价，其做法不是对我们的注意力进行定向，而是允许它以各种方式——以任何方式——发展。（在此——如果不是在更早的地方——这个设想便与佛教的观点分道扬镳了。）无论不干涉主义是否是良好的经济学，它在一般情况下并不构成可接受的人生态度。

体验机的例子说明，我们不愿与现实性完全分离；我们不愿与现实性的0%的接触。但是，我是如何从我们想要的**某些**接触的想法转到想要最大的接触，即100%的接触的？或许，某种大于0%但却远远小于100%接触的量就足以满足我们与现实性保持接触的愿望；超出这个量，幸福原则可能居于完全支配的地位。大于这个最低限值，就不会为了增加与现实性的接触而放弃幸福；但是，假如乐观的幻想增加幸福，它们是会受到欢迎的。与现实性接触具有内在价值这一说法可以表示三个力量递增的理念：其一，**某些**（非零）接触的状态具有内在价值；其二，现有的每一点接触——甚至大于最低限值的接触——都具有有限的价值，虽然这种价值有时可能被其他事物所超过；其三，与无法被撤销的现实性的接触具有价值，因此，这种接触量或接触程度将被最大化。由于我相信那位身陷集中营的囚徒可能不会完全忽视其环境，不会只将注意力集中在莫扎特的音乐上——毫无疑问，他也会关注其他使他处于某种限值之上、不那么直接的现实性——我并不止步于最弱的现实原则，并不只要求某种非零接触。但是，由于我还相信，该囚徒无需将注意力全部集中在他所在环境的恐惧上，他可能在想象中或在可供选择的焦点方面逃避它们，我无法赞同该原则的最极端形式——它要求与现实性的最大量的接触。由此可见，我的观点处于这两者之间的某一点上，认为与现实性的每一点接触都具有其内在重要性，但是，其他考虑（其中包括对幸福的考虑，对拒绝完全处于受害状态来强调自主性的考虑）有时能够超过对人发现自己身在其中的现实性的最完全关注的价值。尽管如此，也可将注意力聚焦在现实

性的不同部分上，我们因而可能思考一种**偏向**关注正面因素的现实原则——只要不明显地与人所在的现实性分离开来，这是可能的。

广告是一个可供考虑的有趣例子。广告具有提供信息、吸引注意力以及不那么尽如人意的回避理性评价的功能；除此之外，它还能操纵形象，对产品——例如香烟或啤酒——进行区分，所用方式并不基于对象的实际特点之中的任何相关差异。一种品牌的香烟或啤酒并非"真的"更烈性或更具西部特点，另一个品牌也并非真的更雅致。不过，我们可以将这种区分视为达到有用功能的行为，不仅是为了产品的销售商，而且是也为了产品的购买者。我们——有时候——都可能希望有不同寻常的感觉，或者强化我们希望感觉的方式。我们有时候把自己想象为虚构的角色或电影中的角色，以与他们所处氛围有些类似的方式生活。我们模仿他们的举动或姿势，模仿他们的衣着或言语，我们觉得更像他们——粗犷或雅致，老练或性感，勇敢，具有冒险精神或男人气质。我们也可能喜欢添加了化学物质的产品，它们能够暂时使我们产生这样的感觉，使我们能够放松（或兴奋），进入某种角色或情绪。广告以这些方式扩大的我们的机会范围——甚至在它并非基于产品的任何特点之时也是如此。通过我们能够在自己的幻想生活中利用的象征性支撑，广告起到化学添加剂可以产生的作用。于是，拥有合适的香烟、轿车或饮料，我们可以把玩特定的方式，或者更易想象自己处于那种方式之中。（甚至在产品的确存在差异时，其品质的部分功能也可能适合并且促使进一步的幻想。）有时候，当我们产生这样行为时，其他人将会作出适合的回应，从而使我们对自己的角色感到更舒服，甚至使其最终变得更真实。如果说本人意识到这是一种经过诱导的角色，这种创造并利用幻觉的方式也不必与现实原则发生冲突。然而，这并不是说，他必须一直意识到它是虚假的。如果象征性道具给予他施展才智或表现勇气的信心，那么，他就的确变得更有才智，更有勇气了。但是，广告不应用来使人确信——在此仅举一例——一种产品可以使自己变得刀枪不入或隐身匿迹。不过，在我们的社会中成长起来的人的头脑很少如此简单，大多数广告商聪明地坚持这种做法：创造可被维持——或者至少不会被轻易地、直接证明不能成立的——幻觉。 122

集中注意力、选择关注对象的能力和机会是我们的自主性的一个重要组成要件。[1] 对注意力的主观意志控制也是我们心理健康的一种重要特征。关注能力方面的损害显示出某种神经疾病。[2] 一般说来，我们需要有能力适当地改变关注焦点，使其在总体与局部之间、在证实适合的事物与不适合事物之间、在表面与深层之间、在直接与长期之间往复运动。我们可以将此称为**变焦**能力。除了远近聚焦之外，我还旨在包括对注意力所指方向的控制。离开了对注意力的方式和对象的这种控制，就难以有效地形成行为或拥有完整的情感生活。

因此，情感并不——或者不必——仅仅对我们形成冲击。我们可以对其形成一定程度的控制，其方式是通过理性的批评或更深层次的思考，123 修改我们持有的信念；通过探索更多的事实或重新思考价值本身的性质，改变我们作出的评价；控制我们的注意力的焦点，决定使哪些信念和评价产生情感作用。我们也可以将作为情感的组成要件的信念嵌入更大范围的相互联系、对情感加以修改或重新定位的计划、评价、信念和目标的网络之中。我并不是说，这些东西完全在我们的掌控之中，也不是说这甚至是可取的。但是，通过为我们提供合理信念和评价的操作性原则——或许甚至是选择性导向原则，以及强化或降低我们的注意力的原则——哲学能够对我们的情感生活产生相当实际的影响。

另外，还存在对特定场合中是否经历强烈情感的控制。我们珍视这样的情感，然而却不愿意一直被它们所淹没。镇定、平静、超脱也有其位置和作用。其次，可以利用这些东西来降低操作性环境因素对自己的支配。愉悦和痛苦有时候可以以某种超脱的专注性来进行体验和观察；通过使它们保持分离状态，人们可以控制它们溢出之后、产生更多需要或者再次产生需要的倾向。通过注意力的选择性集中，通过对回应加以构造，

---

① 我们当下关注的东西受到我们所处现状的影响；然而，在长时间中，人受到自己的注意力持续存在的位置的影响。因此，你的职业要求你保持敏感的东西以及它合法的或事实上忽视的东西具有巨大重要性；除非你一直努力去平衡这一点，其敏感性和不敏感性的模式最终会变为你自己的模式。

② 有关各种各样的神经性人格的描述，参见大卫·夏皮罗，《神经类型》(纽约：基础图书，1965 年)。

我们形成自己的情感生活。

当一个人——要么通过采取最广泛的视角，要么通过有选择地将注意力集中在事实上——置换或降低负面评价，从而避免消极情感时，他会被认为对某事物持“哲学”态度。不过，哲学——或者至少说第三现实原则——有时候要求我们去**关注**负面的东西。这一现实原则与我们试图避免非常不愉快感觉的愿望之间的冲突可能不像它所显示的那么严重。这一原则有时候要求消极情感；但是，形成部分消极情感的感觉——虽然它们不可能是令人愉快的——本身严格说来不必是不愉快的。让我们先看一看积极情感。强烈的积极情感的感觉要素本身就是某种令人愉快的东西；它被欲求的部分原因在于其自身的感受到的特性。如果与之相伴的正面评价是人们以消极方式产生的感觉，是因其感受到的特性人们希望**避免**的不愉快的感觉，这是令人尴尬的。只有被积极对待的感觉才能形成具有正面评价的完整整体，进而以适当方式表达出来。 124

当某事物被正确地加以**负面**评价，被视为不和谐的，丑陋的，具有破坏性的，邪恶的，什么感觉以适当方式伴随**这一**评价呢？毫无疑问，不是愉悦的感觉；这种感觉不应是在一定程度上因其感受到的特性而被人欲求的。（这样的做法都是不适当的：放弃进行负面评价的行为，用令人愉快的感觉与这些评价相伴，或者在**这种**情况下，对自己进行评价性区分和熟练运用的能力持良好的感觉。）

伴随正面评价的感觉是成比例的，其感受到的特性与该评价相匹配。它感觉的良好程度与对该事物的评价一致。[①] 这种感觉在其结构方面和正面特征方面表示该价值（或者表示某种更具包容性的范畴）。我们在本书前面推测，感觉——在其结构方面——在我们的体内提供这一特殊价值的**结构**的一种模拟模型。我们在此补充说，感觉——在其正面特征方面——提供价值的正面**特征**的一种模拟表征。价值凭借这一途径被人加

---

① 更详细地说，感受到的特性的积极方面的数量与对该评价认为具有的价值的量度成正比。不过，比例因子——该评价所量度的常数——被成倍增加以便产生感受到的特性，可能因人而异，或者因情绪不同而异。使用带有消极情感而不是带有积极情感的不同乘法因数的做法是否合理呢？

以回应，被**视为**有价值的，被视为正面价值。另一方面，假如以令人愉快的感觉来伴随负面评价，这些感觉的（正面）特征就不会提供它们所评价的对象的（负面）特征的（完备）模拟表征。从隐含意义上看，人通过其感觉的特征表示，这些负面价值是好的东西；他对它们的存在——至少作为让他加以负面评价的对象——感到高兴。

如果它不可能是正面的，它是否必然是在这种情况下伴随负面评价的消极的、不愉快的感觉——这曾是我们在前面提出的问题——呢？或者说，我们是否能够缓和第三现实原则与我们对非常不愉快的感觉的反感之间的冲突呢？这些负面评价——甚至当它们体现在情感而不仅仅在干巴巴的评价之中时——是否必然伴随与评价判断的负面方式成比例的125 **不愉快**的感觉呢？这肯定会消除进行正确的负面评价的动力！但是，在对负面价值作出回应、提供其模拟表征的过程中，我们能够求助于和利用不愉快性以外的经历维度。我们可以拥有强烈的、打动人心的、引人入胜的或令人难忘的经历。通过与这些以及其他维度相伴的情感的巨大强度，情感能够对负面价值作出回应，对苦难、丧失、不幸、不公正或恐惧作出回应。在剧院里，我们也能够以充满情感的方式，对不幸产生强有力的、发自内心深处的回应——虽然在它们自身的维度中，是对舞台上的演出的一种模拟；我们发现拥有这些情感（准确说来）并非是不愉快的。

然而，对戏剧中出现的不幸的反应不同于我们对生活中遭遇的不幸的反应。生活中的悲伤与戏剧中的悲伤不同，使人**觉得**不愉快，而这实际上是这些经历——在其现象方面——在使人产生感觉的方式上的差异，而不仅仅由被不同环境构成的。（在观看戏剧时，我们大概知道这一经历何时结束；我们的行动不可能改变剧中的任何东西，但是我们知道自己是安全的。在观看恐怖影片时，当经历真的变得不愉快时，人们要么捂住自己的眼睛，要么起身离开。）当生活中的某些事实或活动使我们觉得不愉快时，这不仅仅是（任何意义上的）幸福的缺失，而是一种具有与之相伴的感觉——悲伤、沉闷、沮丧——的现存情感。在我们动情地对负面评价的事实作出回应时，不产生**这些**感觉难道不是最好做法吗？或许，这些感觉仅仅是我们的一般情感能力总体的组成部分。尽管如此，如果我们能够

将这一总体的各个部分分离开来，在回应正面评价的事实时感受快乐，在回应负面评价的事实——正如在观看戏剧过程中那样——经历某种强烈情感，而不仅仅是不愉快的感觉；这样难道不更好吗？戏剧观众拥有的这种经历——强有力的、令人感动的甚至悲伤的、然而却不是不愉快的（不过，或许是令人不安的？）经历——能否满足第三现实原则呢？或者说，这是否需要另一个现实原则表述的、对现实性的另一种超脱呢？作为对特定的负面事实的一种合适反应的不愉快是否是必然的？

就可取的感受到的经历的特性而言，**愉悦**不管怎样说都是一个过于枯竭的术语——除非我们一直记住，**愉悦**的技术性用法表示的并非是任何单一的特性，而是在某种程度上因其自身而被欲求的感受到的特性。在这种情况下，这里的问题变为一个罗列因其自身而被渴望的经历的特征的问题。情感和经历可能是丰富的，变化的，深刻的，强烈的，有细微差别的，复杂的，使人崇高的，令人高度兴奋的，强有力的，真实的，亲昵的，令人难忘的，彻底的，振奋人心的，如此等等。情感经历有诸多可取的维度；希望只拥有（恰当的）强烈的、积极情感就是希望包含全貌的情感生活的简略说法。 126

我们希望去爱某些人，从而使自己成为在幸福方面与他们相连的人。当他们的境况恶化时，我们以不动情感的方式，简单地提出负面评价，认为自己的境况也恶化了，这一做法是不够的，这时因为我们的境况究竟在什么方面恶化了呢？我们是否可以简单地说，我们的境况恶化了原因仅仅是因为**他们**的境况恶化了呢？这看来并不合适。所以，我们的不愉快的感受是当他们的境况恶化时使我们境况恶化的东西；它构成我们的境况恶化的方式，将我们的幸福与他们的幸福直接联系起来了。

这解释了为什么不愉快有时候是对涉及我们所爱的人的特定情景的一种必然反应，但是它并未解释为什么我们也需对**自己的**境况感到不愉快。例如，当我们的父亲或母亲去世时，当我们的计划失败时，我们的境况恶化的原因难道仅仅是我们现已不再有活着的父亲或母亲，不再有正在进行的计划吗？我们不需要任何进一步的情感来使自己的境况变得更糟——就是因为这一事实的存在，我们的境况已经很糟糕了。（这一事实

是否能将我们的幸福与父母失去生命的状况联系起来呢?)所以,为什么我们希望成为对自己的境况感到**不快**的人呢?难道不同的强烈情感不会将我们充分联系起来,然而同时又是更值得想望的?

面对自己的处境,面对自己的痛苦,你可能努力渡过难关,达到戏剧观众所持的态度:在内心深处感受自己的情感,但却并不觉得痛苦。(我们已经看到,就所爱的人而言,这种情况是不可能出现的。我们不仅仅以这样或那样的方式与他们深有同感,而且当他们遭受痛苦时,我们也觉得痛苦;否则,我们就与他们没有爱的纽带联系。)然而,这些内心深处的感觉——虽然并不使人完全超脱于这些事情——给人以旁观者的角色。或许,你对特定事情的不愉快(或者愉快)的感觉正是使这些事情成为**你的**生活的组成部分的东西,或者是使你感到它们是你的生活的组成部分的东西。于是,这里的问题变为:为什么我们希望过自己的生活,而不是成为生活的(组成部分的)旁观者?为什么我们希望成为拥有完整人生的人呢?或许,实际的不愉快或者幸福是使我们的生活变得严肃——而不仅仅是嬉戏或游戏——的东西。但是,我们为什么希望生活变得严肃呢?

127

这个问题的部分答案可能存在于我们也能从强烈的悲伤——甚至不幸——中获益的方式之中。这类经历使我们获得刻骨铭心的经历;它们让我们变得深沉。那么,为什么我如此强调**积极**情感,而不直截了当地强调拥有任何种类的强烈情感呢?感知负面事物之中的优点通常出现在这一事实之后。诚然,我们不会——即使我们能够——改变已经改造我们、使我们变得深刻、塑造现在的我们的全部负面过去(尽管这并不是说,我们不会对它进行**任何**改变);然而,我们之中很少有人会因此以获得更多深层次的东西为目的,去寻求更多负面的东西。由此可见,强烈的负面情感的价值不是在于其负面性,而是仅仅在于它们对**我们**的影响;我们并不选择它们。

第十二章
活得更真实

128

我们并不是一只只空桶，等着幸福或愉悦来填充；自我的性质和特征也具有重要性，甚至具有更多的重要性。人们容易持自我的“终极状态”观，划定某种让它去实现或保持的具体状况。但是，与自我的构成部分及结构同样重要的是它改变自身的方式。这并不仅仅因为获得这一终极结果是重要的。一个国家在某种程度上是由其修宪过程——其中包括修正该宪法的途径——构成的；与之类似，自我在某种程度上也是由**它的**变化过程构成的。自我并非简单地经历这些过程，它塑造和选择它们，它启动和控制它们。自我的价值的一部分存在于它改变**自身**、因而（在相当大的程度上）具有自造能力；一部分也存在于其过程的特殊特征之中。我认为，这样做对自我而言是有益的：在某种程度上，将它自身确定为其变化的非静态动因，作为一种变化过程的场所。这些过程后来可能被其他过程取代。在最高层次上，或许存在着某种恒定不变的变动过程，然而，这些过程在将来也可能被应用 129 于它们自身，从而经历自变。

我们的人生是随着时间的推移而连续不断的，因此我们可以进行试验，尝试并且修改种种选择。我们也可强烈地追求某些品质，而不用永恒地放弃其他品质；这些品质可以等待另外的机会。我们因而可以努力去获得不

断发展的自我——随着时间的推移，这种自我包括并结合最重要的品质。这可能解释这一观点：某些任务和品质在特定的时代或阶段中是最适合的。许多任务和品质随着时间推移将会变得适合的，某些任务和品质先于（或晚于）其他的任务和品质，可能更彻底、更容易地实现；某些结果可能更易从其他的任务和品质中获得。[①]

某些时候，一个人可能感觉自己更真实。暂且停下，现在来提出并回答这个问题：你什么时候感觉更真实？（暂且停下，现在从现实的角度加以思考。你的答案是什么？）

有的人可能认为，这个问题被弄混了。在一个人存在的所有时段中，人这时确实是存在的，所以人这时必然是真实的。但是，虽然我们可能现在尚无法表述这里涉及的是什么样的实在观，我们确实看来可以区分不同程度的实在。

130　第一，请考虑文学人物。有的文学人物是比其他人物更真实。想一想哈姆雷特、夏洛克·福尔摩斯、李尔王、安提戈涅、堂吉珂德、拉斯可尼可夫。他们没有一个是现实存在的，但是，他们比我们所知的在现实中存在的人显得更真实。这并不在于，因为这些文学人物是“逼真的”，是我们能够以信任的态度面对的，因此他们是真实的。这些人物的实在存在于他们的生动性、细节的鲜明性以及他们为了一种目标采取行动或被遭受

① 在后来的人生中，在度过孩提时代和青少年时代之后，人们觉得时间过得更快一些。在此之前，我们是否以它采取的人生的一小部分来评价时间间隔呢？任何一个固定的间隔——比如说，1 年或者 5 年——在人生中所占部分将会越来越小，所以，随着我们年龄的增加，时间会过得越来越快。从原则上说，成年人的主观时间的失真可能形成异乎寻常的结果。假设半分钟在主观上可能被感觉为正常的 1 分钟的长度；在其后的时间间隔中，这一现象不断地加倍，于是，下一个 1/4 分钟使人觉得有正常的 1 分钟那么长，下一个 1/8 分钟使人觉得有正常的 1 分钟那么长，下一个 1/16 分钟也会使人觉得有正常的 1 分钟那么长，我们可以依此类推下去。在客观时间的每 1 分钟之后，将会出现时间间隔不断缩短的无限序列，1/2 、1/4、1/8、1/16、1/32……其中的每一个间隔都被主观地感受，似乎它有 1 分钟那么长。那么，主观时间的无限之和就会像是一种主观永恒。那么，假如有人在下 1 分钟里回到通常的时间感，就会使人觉得，好像无限的主观时间段的经历就在后面。与之类似的某种东西——我们可以称它为芝诺的永恒——是否可能是一种觉悟体验的模式，或者死亡体验的模式呢？假如当人在生物学意义上死亡之后，人的意识能够存活（仅仅）1 分钟，而这 1 分钟主观上使人觉得像是永恒，这是否会构成一种令人满意的不朽形式呢？

折磨的整个方式之中。即使在他们的关注点并非完全清晰的情况下，他们要么专心于聚焦的行动，要么（像福楼拜展现包法利夫人那样）以清晰的聚焦方式被展现出来。这些人物"比生活更真实"，以更鲜明的方式被刻画出来，只有极少无关紧要、不恰当的细节。在他们所表现的特征中，他们是浓缩度更高的心理结构中心。这样的文学人物成为体现某种特点的词语，成为范例、典范、和象征。他们是实在的高度集中的部分。

使某些文学人物比其他的更真实、将他们纳入范例性焦点之内的相同特点也适用于文学以外的领域。艺术品、绘画、音乐、诗歌常常显得具有强烈的实在；它们的鲜明刻画的特征使其在由模糊不清的对象构成的通常背景中显得十分突出。它们以更紧凑、更连贯的结构方式，或者至少说，以具有更清晰的结构方式，以更有趣的方式，构成更完整的整体。艺术品之美，自然景色之美，结构的动态平衡，这使它们比我们在日常生活中所见的杂乱堆砌更生动，更真实。或许，这是因为美的事物呈现出它们的本来面貌；它们显示出自身特有的完美。或者说，这可能是因为它们以其价值为基础，以更持久的方式吸引并且回报我们的注意力。在任何情况下，它们在更鲜明的平衡和焦点之中得以理解，以更生动的方式得以理解。美之外的特征，如强度、力量、深度也形成理解的生动性。我认为，艺术家努力创造的是在某种方式上更真实的审美对象。

数学家们也描述对象和结构；鲜明的特性在这些对象和结构中互相联系，呈现在一种由组合的可能性、相互关系以及蕴涵密集层积的网络之中。提出"数学实体是否**存在**?"——这个由数学哲学家们提出的问题——这个问题并未捕捉到它们的生动实在的重要意义。古希腊人一定被这样的客体迷住了，被它们以如此确定和鲜明方式显示的复杂形式——甚至在不可通约的"非理性的"数字的情况下也是如此——迷住了。从传统上看，柏拉图认为理念——根据他的理论，最真实的实体——是（像）数字。数学王国——一个生动的王国——非常真实，所以吸引我们的注意力。

131

与某些文学角色更真实的情况类似，某些人物也更真实。苏格拉底、释迦牟尼、莫西、甘地——这些人物以他们所具有的更大的实在，强烈吸引了我们的想象力和注意力。他们的形象更真实，更浓缩，更集中，更鲜

明，更完整，更具内在之美。与我们相比，他们更真实。[①]

但是，我们也是如此，有的时候比其他时候更真实。人们常常说，当他们的精力和注意力高度集中，技巧和能力得以有效展现时，他们感觉自己最真实；在他们觉得自己最有创造性时，他们感觉最真实。有的人说他们在性兴奋的过程中，有的人说他们才思敏捷、学习新东西时，感觉最真实。当我们的所有精力聚集在一起，当我们全神专注于某一事物时，当我们才思敏锐，思维完全启动，使用自己的全部（有价值的）力量时，我们更真实。强烈的关注行为使我们进入更敏锐的关注状态。

请考虑第二个问题：你自己什么时候感觉最多？（这既不同于你什么时候对**自我**感觉更多这个问题，也不同于你什么时候感觉最**有活力**这个问题。）对这个问题的回答与当你感觉最真实时得到的回答并非完全相同。人们在与其自我的这些部分发生"接触"时感觉最真实：它们在意识中通常并不以引人注目的方式在场，存在于不寻常的情感之中，使这些部分与自我的更熟悉的部分更密切地联系起来。在林中思考和漫步时，在凝视海洋时，在沉思时，在与朋友推心置腹地交谈时，自我的深层部分被带入到意识层面，与其他部分结合起来，带来更大的自我从容度，产生更充实的自我感。

132

人们提高对以前孤立部分的整合性（的意识），这使人能够以更有力的方式、在更大范围的强烈关注下产生行动，从而使人感觉更真实。

实在的王国——在超过一定程度上具有实在的事物——与存在的事物并不相同。虽然文学人物并不存在，他们可能是真实的；存在的事物可能仅有存在所必需的最低限度的实在。看来可能将实在的低限定位于存在；在生动性和集中性方面**低于**存在的事物都不算作真实的。

---

① 有些人的人生通过结合和改变人类现象的方式，赋予反复出现的这类现象新的**意义**，例如，耶稣使苦难具有了新的意义。因为耶稣那时所受的苦难的类型和意义的存在，自那之后，当现在的人受苦受难时，苦难表示了某种不同的意义；人们所受的苦难与耶稣所受的苦难联系起来。同理，文学作品赋予人们所遇到的事物更大深度和意义。我们可以以耶稣的生活为背景来看待苦难；与之类似，我们可以遇到某个人，认为他是陀思妥耶夫斯基所刻画的那类人物，我们能够以陀思妥耶夫斯基塑造的、情感强度并不完全稳定的全部人物为背景，对这个人加以评价。这些意义贯穿我们正在度过的不同类型或层次的人生，并且使其更加丰富。

不过，实在以不同程度出现，在此使我们特别感兴趣的实在高于这一最低的限度。

根据这一理念，实在具有许多侧面；存在着各种形成更高程度实在的维度。在其中的一个维度中具有较高的位置或分数（保持在其他相关维度中不变的位置）就是拥有更高程度的实在。其他维度可以与关注的清晰度和结构的生动性联系起来，但是，它们却并非只是它的一个例示。我们在讨论艺术品时已经提到美；事物越美，它所拥有的实在就越多。我认为，实在的另一个维度是（更大的）价值。事物的内在价值越大，它拥有的实在就越多。更深的深度也带来更大的实在，更多的完美性和更丰富的表现性也是如此。我们后面必须探讨这些以及其他维度，探讨它们的组合结构。

我想说，你就是你自己的实在。我们的身份由这些不仅存在、而且（更）真实的特征、侧面和活动构成。一个特征具有的实在越多，它在我们的身份中占有的分量就越大。在一定程度上，我们的实在存在于我们追求和恪守的价值之中，存在于我们体现这些价值的生动性、强度和完整性之中。但是，我们的价值观本身——甚至我们的价值——并不是我们的实在的全部内容；一般的实在理念包括价值以外的维度。当我提出我们是由自己的实在构成的这一观点时，我的意思是，自我的实质是它设法取得的实在。关于永生的一个观点或许是，无论我们设法实现的是什么样的实在，在我们去世之后幸存下来的事物就是我们的实在。

我们现在可以表述第四现实原则；它要求我们活得更真实。这一点的最佳典范——如苏格拉底、释迦牟尼、莫西、甘地——都拥有最大和最持久的影响，这种影响（在很大程度上）源于他们具有的更大实在。然而，第四现实原则的每一应用并非都是这种高层次的：从事探究、回应、创造活动就是活得更真实的一种方式，拥有强烈的积极情感和亲密的联系也是如此。我们在此应该注意到，第二现实原则与第四现实原则之间产生冲突的理论可能性，通过在一定程度上与外界实在脱离开来，自我是否可能变得更真实？例如，那些处于幻想之中、觉得自己就是拿破仑的人通过

133

模拟一个非常真实的人——甚至以与现实性脱离接触为代价——是否要获得朝向他们开放的最大现实性呢？[①]

认为某些人比其他人更真实或变得更真实的观点可能显得带有不可取的精英论的意味。然而，这一说法难道必然源于一个人作出的她可能变得比以前更真实的这一判断？如果她出现这种变化，与某一位与过去的她类似的人相比，她在这种情况下不就更真实吗？但是，这一点严格说来并不是必然的。我们不用比较人与人**之间的**任何实在程度，也能拥有对一个人进行比较的智力结构——她可能以一种方式，而不是以另一种方式，更真实。（有的经济学家的理论提出了一种相似的结构，这些理论对一个人的效用加以比较，而无需进行人际比较。）这种情况可能得到公认，因为在只涉及对一个处于两种状况的人进行比较的过程中，其他所有因素——包括关于人的任何神秘性——都被假设为不变的，因而是相等的，被抵消的。但是，在比较以未知、不明显、不可比的方式在实在方面可能变化的**不同的**人们时，这一点是不能假设的。（然而，甚至这一基本解释看来也假设，无论我们能否说明这些差异表现在哪些方面，在人们各自的实在方面是存在着差异的。）因此，可以想象的是，实在方面的差异可能是一个人**内部的**，它们在每个人的生命中起到指南、目标或标准的作用，然而在人与人之间不是得到公认的。我的大多数反思在这个较134 为狭义的观点之内将会保持不变；然而，我将沿用更宽泛意义上的人际解释。苏格拉底、释迦牟尼、耶稣、甘地、爱因斯坦这样的人物拥有更多的实在；不承认这一点给人以不诚实的感觉。反过来看，在自觉尊重这种更多实在的过程中，我们可能有幸意识到这一点：至少，我们并非**视而不见！**

我已将第四现实原则表述为崇尚活得更真实的原则；但是，它既不要求将一个人的实在最大化，甚至也不使其有所增加。或许，某个人已经足够真实了。追求的层次——算作足够真实的东西——是我们每个人必须

① 与亚伯拉罕·马斯洛提出的自我实现原则不同，第四现实原则认为，不存在任何这样的特殊自我、任何特殊天才或命运：它们潜藏在内，等着被人实现，并且从而决定算作自我实现的东西。

决定的一个单独的问题。[①]

但是,环境可能影响我们的视野,影响我们可用的达到特定实在水平的途径。这样想是令人愉快的:任何最重要的事物都不可能被外部社会环境所影响;然而,这种看法会将社会不平等的严重性最小化,从而否认这一事实:它们以最重要的方式影响人们的视野。这并不意味着,社会地位、收入、家庭教养必然带来一成不变的限制——苦难可能给人留下刻骨铭心的记忆,尊严在战胜苦难的过程可能被显示出来,巨大财富可能给活得真实造成巨大的障碍;然而,这些东西会影响人的机遇,使某些人的生活——从早年开始——从最乐观的情况看也会变为一种逆坡爬行的奋斗。在这种情况下,这可能诱使我们转向另一个尺度——不是一个人的实在程度,而且是他在其具体环境许可的条件下已经达到的最大实在程度。如果以这种**百分比**来衡量人面对竞争的适应能力,每个人的起点都是平等的。然而,如果将这一点作为最重要的尺度,它会否认社会阶层的成本能够产生的深刻影响。(也是基于这个原因,仅仅这样说是不适当的:在与他人的关系中,我们应该直截了当地对他们拥有的实在程度作出反应;有时候,我们必须努力增加它,或者努力改变限制它的具体条件或社会结构。)

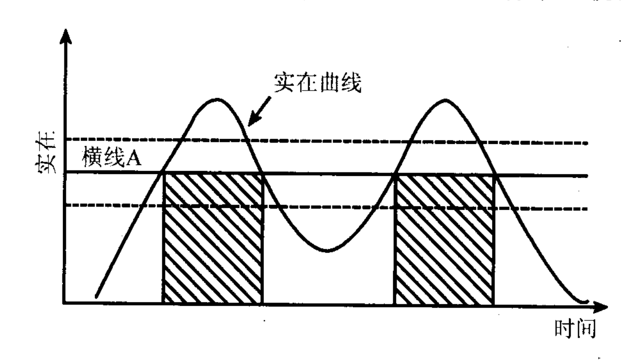
既然自我的实在可能随着时间的推移而发生变化,就存在着一个如何评价它的**全面**实在的问题。假设我们能够用曲线来表示自我在每个时段中的实在程度——这类似于我们在本书前面想象的人一生之中的幸福曲线做法。哪一个阶段是最真实的自我;我们应该去努力效仿哪一种贯穿时间的模式?是在其终生实在曲线的某个点上具有最大峰值——即使它仅仅在短暂的时间里保持了这一最高程度——的曲线?还是在整个成年时期中具有最大实在总值——就像由曲线之下的面积所量度的——曲线?(或者说,考虑到不同的生命长度,它是否是具有最大平均实在的曲线?)或者说,我们是否应该寻求一条正斜率的曲线,甚至以牺牲某些总值

135

① 无论如何,我们需要认识到自己的局限性——自己特有的局限性以及普遍人性的局限性。我们并不完美,而且也无需完美;完美主义只是另一种缺陷。与来自另一个星系、拥有的能力大大超过人类的存在者相比,我们的全部成就的绝对水平难道不显得微不足道吗?

为代价呢？

我认为，随着时间推移的自我的实在是它能够最一致保持的实在的最大部分。我们可以给予它一种更清晰的表述。在我们想象的随着时间推移而变化的自我的实在的图表上，画一条（平行于 x 轴，即时间轴的）横线，然后考虑横线以下、并且同时处于实在曲线以下（或者与它相同）的位置的面积。我们可以在不同高度上画出不同横线。现在考虑横线 A；就给定的曲线而言，这一高度在曲线下面形成它所包围的最大面积。（在图形 1 中，这一面积是用交叉线画出的阴影部分。）将这一最大面积称为曲线的**主要部分**。这一主要部分将构成我们的选择标准。就两条不同人



图形 1. 随着时间推移的自我实在。用交叉线画出的阴影部分的面积是曲线的主要部分——自我能够一直坚持的最大的实在部分。

136 生时间（或自我随着时间推移的）实在曲线而言，让我们约定，拥有最大主要部分的曲线算作拥有最大总体实在的曲线。（只有当两条曲线的主要部分相等时，我们才能考虑它们的次要部分；这是由——必然处于第一条横线之上的——第二条横线所决定的；第二条横线在去掉与主要部分在面积上的重叠部分之后，形成**既**在它之下**又**在实在曲线之下的最大面积。重复这一过程——如第三部分等等——的限度是该曲线之下的总面积。）自我的实在是它以最一致方式保持的最大实在部分。

这个主要部分标准（与其他备选标准相比较而言）是一个有吸引力的标准。但是，当我们作出选择时，有关未来实在的问题在总体上并不突显出来，这可能是因为在诸多涉及各不相同的实在的未来轮廓的备选项中、作出特定选择的行为本身会影响人**现在的**实在程度。而且，任何关于某

个人在特定时间点上的实在程度的看法必然也要考虑这个人的不可忽略的过去时段和将来时段；否则，我们就会面临自相矛盾的风险。[①]

顺便说一点，我们现在可以理解人们在见到名流时常常觉得激动的原因了。杂志、电视以及电影将许多面孔带入我们的视线之内。对我们而言，这些人是否显得更真实，更栩栩如生呢？经过聚焦的公众注意力是否提升他们的实在呢？人们感到激动的原因不仅在于与名流的近距离接触，而且在于被名流所注意，在于进入了名流的视野的范围之内。这——好像是——因为名流们是如此巨大的公众注意力的对象，当他们注意到我们时，所有的这些注意力在这一瞬间全都转到我们身上，被反射到我们身上。我们沐浴在——无论这一时刻多么短暂——他们获得的公众注意力之中，从而感觉我们自己的实在得到了提升。一般的公众渴望经过升华的实在，他们——即使在得到最虚无的光辉时也——并不会说“皇帝没有穿衣服”。但是，他们为什么不大叫衣服里没有皇帝呢？或者是否可以说，公众被他们自己想要从无到有地(ex nihilo)创造实在的注意力的力量所推动，渴望得到的正是没有实质的实在呢？ 137

“实在”是否是最基本的评价范畴？在认识和评价实在时，是否存在另一种甚至更为基本的可用范畴？在我看来，最基本的范畴是实在的范畴。[②] 这个范畴有许多各种不同的次维度。在这些维度上，(在其他所有因素相等的情况下)更高的位置使某事物更真实。现在，请考虑一下更真实是否更有价值这个问题。作为实在的组成维度之一，处于更有价值的

---

① 在自我的实在的语境中，这个有吸引力的主要部分的标准或许并不那么必要，但也可被有效地应用于其他显示类似结构的题目上。例如，亚里士多德曾经问道，我们是应以全面的方式培育自己的所有的可取能力，还是全力将自己的最高能力培育到最大限度？假设我们可能对照某种外部的价值标尺来衡量每一种经过培育的能力，一个答案可能是在任何被最大化的方向上去培育我们的整体能力的主要部分。到底这是全面发展，还是以最大化的方式集中发展一种能力，这将取决于与每个具体的人及其能力相关的实际情况。

② 实在(reality)是如此具有包容性的范畴，它包含如此多作为次维度的其他事物，我们尚不清楚在理解它时究竟可以使用什么样的更具普遍性的范畴。人们可能会问：我们为什么要关心实在呢？但是，关心某事物，对其进行探索，努力去实现它，这些活动本身就是经过增加的生动性、强度和聚焦的状态——这就是说，经过增加的实在的状态。如果实在是不重要的，为什么劳神费力地去提出应该关心什么这一问题呢？(这个时髦的问题没有适当的答案；我在后面的讨论中将要回到这一点上来。)

状态是变得更真实的一种方式。但是，这并不意味着，只要某事物是更真实的，它就是更有价值的。因为它在另一实在维度——一种不同于价值的维度——上处于较高位置，它可能具有所在高度的实在。价值是一种特殊维度，它虽然具有很大的包容性，但却并不包含全部良善事物。仅仅寻求价值就像仅仅在艺术品中寻求美，而不去考虑表述力量、洞见的深度、出人意料的因素、活力或机智。

实在是一个概括性理念，它包含价值、美、生动性、焦点、整合。讨论其中的任何一个因素，例如美，认为它产生更大的实在，这并不只是反复地说，更多美带来更多美。存在着一个具有概括性的实在理念，它包括作为一个层面的美；将美视为变得更真实的一种方式的做法将它置于这个概括性理念的模式之内，与其他层面一起，以便使其相得益彰。但是，人们为什么认为这些各种不同的维度全都是一种事物的侧面，而并不是单独存在的事物？将它们放在一起，作为一个更大理念之下的维度，进而将那称为实在，这种做法难道不是主观的、任意的行为吗？不过，这些维度并不构成没有联系事物的清单。正如我们将要看到的，它们在交叉连接的复杂结构中呈现出盘根错节的状态，这些交叉连接将它们结合在一个关系密切的组合中，作为一个更大理念的维度侧面。

然而，我们能否将实在与现实性区别开来——当某事物存在，当它是现实的，它不就是真实的吗？但是，虽然存在着提出这一异议的诱惑，实在确实适宜于从**程度**上加以描述；虽然一事物的存在并不比另一（也存在的）事物更真实，因而并不比另一事物更现实，一事物却可能比另一事物更真实。我们称某个人为“真正的朋友”，这不仅仅是与一个虚假的朋友相比而言的，因为还存在着真正的朋友与虚假的朋友之间的中间情况。我们还说，某个人是真正的球手，真正的诗人，真正的男人；在这里的每一情形中，**真实**一词被用作一种具有等级的理念，它比较和承认各种程度。

柏拉图的理念论具体说明了不同程度的实在；与作为理念的具体实例或参与到理念之中的具体存在的事物相比，理念是更真实的。柏拉图的理论涉及分离的实在的**范围**——正如人们经常说的，柏拉图的理念存在于“柏拉图式天堂”之中；我们所得到的观点在此涉及事物可能在其真

实程度上出现差异的一个范围。宗教观念有时也提出，上帝比我们“更真实”，神秘论者说，他们的体验比通常的经历更真实——**关于**某个更真实的事物，而且这些体验自身也更真实。神秘论者给予其体验这样的可信性，并且坚持认为它具有很大价值，一个原因在于，它（或者说显得）非常真实。我在此提出的观点不是赞同任何诸如此类的主张，而是注意到实在（的理念）确实适宜于以这种方式——从程度或水平上——加以构造；它可以被容易地加以利用，以便对事物进行分级或排序，对它们进行比较性评价。

即使这一实在理念尚不完全准确，我们希望耐心地对待它，而不是立刻将它拒之门外。思想史中有许多这样的理念：它们经过数百年才得以澄清和变得明确，甚至经过数百年才排除与之对立的矛盾——从而成为具有类似于数学**极限**和数学**证明**的毋庸置疑的重要性和富有成效性的理念。或许令人觉得难处理的是，这一实在理念看来跨立于事实与价值——或者说描述与规范——的鸿沟上，然而，这种跨立是一种优势。如果不借助于某种在每一方都有坚实基础的基本理念，不借助于显示不存在一通到底的鸿沟的理念，不借助存在于该鸿沟**之下**并且在那里发挥作用的理念，我们又如何希望去跨越这些鸿沟呢？而且，实在的理念肯定是基本的；它**看来**就像处于事实一方，由此就有了认为实在等同于现实性及存在的诱惑，然而，它也有一种评价和划分等级的作用；更真实的在一定程度上也是更好的。因此，这个实在理念提供某种进步的希望，应对否则难以处理的事实与价值的问题。由此可见，草率地将这一理念拒之门外或者过早地使它变得明确、从而让它仅仅倒向鸿沟一边的做法是愚蠢的。 139

不过，这使我对将更大的实在视为一种追求目标的做法感到担心，其理由是，用什么来保证实在将是某种正面的东西呢？正面的东西是否就是实在的另一维度，即许多侧面中的一个侧面？通常被增加的实在是否涉及朝向正面、但却并非总是如此的转向？难道《奥赛罗》中的埃古不真实吗？难道希特勒不真实吗？在这种情况下，我如何才能排除黑暗的途径呢？

至少，在我们自己的每一情况下，我们不是简单地希望增加我们自己

的实在的数量，我们希望该实在沿着特定的方向发展，增加高度或者深度。（高度和深度并非对立的两极；深的反面是浅，高的反面是低。）我们希望自己的实在增加高度或深度，或者至少我们希望出现更大的实在，而丝毫不降低高度或深度。

理想是某种层次更高的事物的一种意象；拥有理想，追求理想的行为也将我们提升到更高的层面上。我们希望拥有理想——至少是某些理想——而不仅仅是欲望和目标；我们希望展望某种层次更高的东西，然后去追求它。是否存在其意象促使我们向深度发展、它与深度的关系类似理想与高层次的关系的事物？理解力能够做到这一点。真正地理解某事物就是了解它的深度；这种理解力也使我们更有深度。当情感与某种深层的事物发生联系，从我们的内心深处抒发出来时，它们也能使我们变得深刻。希望自己的实在在高度和深度方面发展就是希望自己的人生具有理想、理解力和深刻的情感，就是被这些目标所支配，并且追求这些目标。

这样谈论高度和深度是否仅仅是一种被以误导的方式推断出来的空间隐喻呢？它的特殊评价性反响是否仅仅是从某个其他情景而来的转移呢？① 我认为，这似乎是不合情理的：喜马拉雅山令人感到非常兴奋，（甚至在照片上）看到它们——正如我们说——的雄姿也使人觉得非常振奋，而这仅仅作为来自某些孩提时期情景的一种推断，或者说，我们认为某些乐音因此比其他的更高。高度和深度是具有评价性效能的独立维度。（对这两个理念的充分探究将解释，为什么我们要讨论深层次或深刻的认识、精神的高尚性、崇高的理想，以及诸如此类的东西。）人们崇尚的最伟大的事物在相当大的程度上既需要高度，也需要深度，例如，沉思的心醉神迷状态、宗教体验、崇高的音乐、势不可挡的爱情。我们最想得到的是否是这一点，即让我们的最深层的部分与存在的最高层次的事物联系起来？

① 巴里·施瓦茨（在《垂直分类》[芝加哥：芝加哥大学出版社，1981年]中）推测，在所有文化中，“上面的”和“更高”都被用于更好和更有力的事物——上流社会、高高居于臣民之上的国王、比下属的办公室的楼层更高的公司总裁的办公室，如此等等——因为世界各地的儿童确实都仰视成年人，以便得到信息和救助，对婴儿或儿童的支援经常与将他举起来的行为联系起来。

可能的情况是，朝向高度和深度的直接性将排除在邪恶方向中不断增加的实在；某个人可能在内心深处非常邪恶，这就是说，彻头彻尾地邪恶，但是，处于邪恶的状态并不增加他的深度。尽管如此，目前尚不清楚是，为什么高度和深度自身的重要性如此之大，从而指示出我们的更大实在的方向？是什么支撑着这些方向？是什么东西存在于它们的界限上？我们在本书后面的讨论中将要回到这些问题上来。

第十三章
无　　我

141

发育的过程能够使自我更真实,更完整,亲密的纽带改变自我的界限和构造;正如我们将会看到的,顿悟可被视为以激进的方式改造自我的性质以及与实在的关系的过程。然而,根据佛教的观点,自我根本就不存在! 为了证明这一"无我论",佛教徒们引证论据及训练有素的禅修冥想作为支持。他们的论据的确具有某些力量,反对将自我视为一成不变的东西,视为灵魂颗粒,但却并不反对这种自我观:将它作为心理品质、计划、身体特征等因素的正在进行的、变动不居的、逐步形成的统一。(在我的《哲学解释》的第一章中,我提出了一种类似的理论,即最近接续体理论。)即便最初存在这样的颗粒状态的灵魂,随着事物的增添和变化,它也会变为其他自我之中的一个自我;它不会仅仅因为其本身并不改变而一直保持所占的支配地位。即便以某种方式使珍珠得以形成的沙砾是分子保持绝对不变的唯一部分,它也不会在珍珠的持续特性中一直是最重要的因素。

142

尽管如此,注意到这一点可能是一种使人解开禁锢的洞见:自我不必被组合成万能工匠组装的玩具那样的东西,其所有组件直接插在一个中心组件上——即使最早的组件的确始于那一关系之中,没有哪一个组件需要一直保持不变。最能说明一个城市现有构成的景观不必

从每个部分与最初的市中心——它可能现在处于完全不重要的位置了——之间的关系来进行观察。更为重要的是现在的互相关系；而且，现有的地理中心和城市枢纽可能不是原来的区域。同理，人的心理结构也不必通过将每一性格特征直接与一个核心特征结合起来的办法来进行组合；一个人可能是严肃的，但是，他的每一个部分既不必是严肃的，也不必非常接近严肃状态。可是，更充分地认识自我在总体层面上形成的可能性与否认自我的存在并不是一回事。

无我论在可观察层面上的支持植根于禅修实践。但是，这种实践也是受到教义本身指导的——这种实践的组成部分存在于对教义的各个部分的沉思冥想；所以，对进入观察范围的事物的报告自身在一定程度上是所持理论的产物，因而或多或少受到它的影响。这并不取消它在一定程度上支持该理论的资格，因为即使人在理论之光的指引下进行考察时，也不存在任何使人在寻找适合该理论的数据的过程中自动取得成功的保证；因此，这样的寻找行为毕竟能够构成某些支撑。

更贴切地说，人们无法简单地假设，事物正处于它们被观察到的状态——即便采取精心控制的观察方式时也是如此。这一假设本身是理论性的，而不是基于观察的。例如，禅修的信奉者们讲述他们在观察外部世界的过程中遇到的忽隐忽现的事物和间隙——万事万物以非连续的方式存在。对这种观察作何解释？或许，要么因为事物的性质，要么因为时间的性质，事物是非连续的，所以它们不是我们想象的那么真实，不是假如在连续状态下那么真实。但是，另一种——而且可能性更大的——解释是，虽然我们的知觉和内省机制涉及的只是可以注意到的差异，并且将非连续性强加于它们之上，但是事物实际上连续的。

比较一下以画面相接方式进行记录的电影。被拍摄的东西——影片的对象——（让我们假设）以连续的方式存在。它在胶片上是以非连续方式——以分离的画面——被表现出来的；但是，当影片被放映时，我们的通常感知方式认为，影片描绘的是连续的动作和连续的存在。直截了当地说，我们的感知敏锐性并不足以觉察出画面之间的间隙。然而，设想有人进行训练，以便注意到画面之间的间隙。如果他在此基础上得出结论 143

说，被拍摄的对象仅仅以时断时续的方式存在，或者说实在其实是处于灰色区之内的，类似于他设法在银幕上观察到的“画面之间的”投影，那就是错误的。我们将非连续性体验为连续的；电影人知道这一心理现象，所以能够以非连续的、间隙的方式在胶片上表现连续的外部事物；他们知道，当我们观看影片时，我们会觉得影片中一切都是连续的。假如存在某种花费更高的拍摄方式能使物体在一定程度上被连续地描述出来，如果该方式对观众的感受和信念不形成什么差别，电影人使用它也不会是高效率的。①

与之类似，我们可以假设，进化过程也是如此高效率的。它们为我们提供与非连续的心理机制相伴的有限感知敏锐性，以便表示外部对象；这两者在相互结合的组合中共同发挥作用，为我们提供对这些外部对象的连续感受，而这些对象实际上是以连续方式存在的。该过程中间的非连续阶段没有被人注意到。于是，这样做就会是一种纯粹的愚蠢行为：使自己意识到心理表征中的这些非连续性——或许，禅修实践确实以这种方式增加敏锐性；但是，由此推断外部事物真的要么是非连续的，要么没有它们的表象那么真实是没有道理的。从最乐观的情况看，佛教的惮修观察方式可能揭示关于我们的感知表征如何产生作用的事实，而不是关于物质存在如何包含间隙的事实。

外部世界的虚空观是一种带有佛教提出的自我虚空教义色彩的观点；与我们已经讨论过的观察相比，见诸文字的对后者的观察更不成熟，它们看来遭遇类似的责难。尽管它提出了种种主张，禅修实践既未显示也未发现自我是不存在的。尽管如此，这样的训练有素的实践可能形成对自我的重新结构，或者说形成对支配自我的结构方面的更大控制。

从理论上讲，拥有自我可能最终进入与现实原则的紧张状态，使人的实在增加到一定限度，但是，超过了该限度之后，要么阻碍人获得更大的实在，要么阻止与它发生联系。可是，如果说自我只是许多可能的组织方

① 其他人以不同的方式使用电影类比，提出实在是否类似于银幕上呈现的状态——即虽然在我们看来是连续的，但却包括间隙——这一问题，借此解释佛教教义，使它变得貌似有理。

式之中的一种，那么，我们就能够探讨某种其他的结构组织方式是否可能促进与更深层次实在的联系。（暂时保留这个问题，即**谁**将与实在产生更深层次的联系，难道必须是自我吗?）源于印度传统的一个教义认为，成为（被界定的）自我既不是人生的最真实的方式，也不是必然的方式。我希望探讨这一教义，以我的方式对其进行重构。

让我们更仔细地考察自我的组织和具体功能。（鉴于这要求对自我的性质和基本结构作一定数量的抽象理论说明，一些读者可能选择略过下面大约十个段落。）构成和组织自我的正是反思性自我意识。当自我意识认识到**作为其自身**的自身时，而不只是它思考成为自身会出现什么样的情形时，自我意识就是反思性的。记忆缺失症患者可能知道有人在墙壁上作了画，但却不知道那个人就是他自己。在俄狄浦斯寻找那个给第比斯城带来灾难的人时，他并没有意识到，他就是自己要找的人；他并不是在寻找**作为**他本人的自己。反思性自我意识是人在这样的情况下具有的意识：他考虑主格的"我"、宾格的"我"或反身代词的"我"，而不只是考虑某个适合特定的一般性描述的（他可能对其持有错误见解的）人。

那么，让我们先讨论意识的许多部分，如感受、思想以及其他等孤立的部分。在意识的这些部分中，有的与其他部分有关，例如，一个部分可能是对以前的一次意识活动的记忆。但是，在意识的这些部分中，有一部分可能非常特别。这一部分是**对**许多其他的经历和思想的意识，加上对它本身的意识——一种反思性自我意识。让我们假定，自我**正是**这种特殊的自觉，或者以这种特殊的自觉**开始**：意识到意识的其他内容，而且以反思的方式，意识到它自身**对**意识的这些其他部分以及对它自身的意识状态。它知道它自身意识到了其他事物，也意识到了它自身。意识的这一特别部分——这一"自我"——组合各种各样的感受和意识部分；这些感受和部分是它所意识的东西，其中包括它自身。也可能存在它没有意识到的意识的其他部分；它们并不被归到这一分类之中。到此为止，自我有资格说的是，"我知道——我意识到——意识的部分、感受、思想、感觉等等，其中包括这一自我反思的部分"。意识以某种方式跨出了一步，从意识到意识的这些部分转向**具有**或**拥有**它们。自我逐渐认为，这些东西

145

是**属于**它的。于是，自我在擅用和获得的活动之中诞生。它是如何实现这一点的？还有，当它声称具有相当于对意识的其他部分的所有权时，这一主张是否合理呢？

作为一种分类原则，反思性自我意识的这一部分是被分开的。意识的其他部分可能认识另外的部分，并且借此对它们加以分类；但是，这一反思部分的特别之处在于，它对其他部分**和**（它作为它自身知道的）它自身进行分类。当许多其他部分进入到它意识的范围之内时，它以非常复杂的方式对其进行分类，而不是仅仅将它们放在它意识到的事物的没有经过排序的清单上。它使它们相互联系起来，并且对其加以整合；它意识到有的部分是如何效仿其他部分或共同形成次类的，如此等等。在给这些本来没有经过排序的感受部分提供进一步结构的过程中，它创造（或意识到）新的互相联系的统一性。（这超越了它只是通过认识它们之中的每一个、进而给予它们的统一性——即康德所说的统觉的形式统一性。）可能存在关于不对称认知的现象或特点的某种东西——意识的反思部分了解所有其他部分、但它们之中的许多部分并不了解它；这使它感觉到一种不同的、更高层次的排序，某种不只是通过**对**其他部分的了解、而是通过将它们组合**为**以复杂方式相互联系的统一性的方式被增强的东西。对自我以及它的组织方式的说明可以超出意识内容的范围，涉及身体以及它的组成部分；但是，就我们在此的目的而言，这并不是必要的。①

然而，所有这一切是否足以构成**占有**，从而使自我成为一种**拥有**其他这些感受的独立存在体吗？在自我——这个反思意识的部分——采取行动，从意识到其他感受及其相互关系的状态，转向占有或拥有它们时，引入了什么样的新因素呢？或许存在着一种优于其他感受的主张，存在着高于其他感受的力量，但是，这高于并超越自我在事先占有阶段已经参与

---

① 以上段落描述了自我获得结构的过程。一种更为极端的观点将自我视为在此过程中生成的一种幻觉，或许伴随不完整的格式塔的完成而形成的。带有微小间隙的圆形被看作完整的圆形，视觉系统在此提供闭合；与之类似，自我有可能是经验方面的一种闭合，这类经验实际上并不是任何东西"具有"的。作为看来直接、不变的意识的对象，自我在这种情况下根本不会存在。在此仅仅出现另外一点儿经验——对闭合的幻觉。

的意识和整合活动，实际上等于什么呢？

自我不仅与它“拥有”的感受——它们是它的内容——呈一种不对称的关系，而且还在这种关系之中处于一种独一无二的地位。没有其他东西具有这种特征，与这些特殊的内容呈这种关系。自我并不仅仅占有它的感受，它是其独一的所有者。独一所有权并不仅仅源于反思自我意识通过意识到它们，从而对它们进行分类的方式。这些分类可能相互重叠。你可能有一个想法，我也可能有同一个想法；你可能意识一种疼痛，我也可能意识到那种疼痛；你可能有一种疼痛，我也可能有那种疼痛。就最后一种情况而言，有人可能提出异议：“并不是**相同的疼痛**，可能是非常类似的疼痛，但在这个意义上并不是完全相同的疼痛：如果我们计算疼痛，只存在其中的一种，而不是两种，我们两人都有**它**。”但是，人们引入哲学家们称为数字上相同的状态——这里只有一个事物——与质量上相同的状态之间的区别的理念，以便有利于高于感受的特性主张。这一区别产生于能够确定分离的自我的愿望。这些感受被分割开来，以便成为互相分离的状态，从而归入分离的、非重叠的分类中。

我如何知道另一个人的内心感觉？有时候，我由于感受移情作用，自己感觉到它。有时候，我分享我的感觉。“你不可能分享相同的感觉；你无法直接意识到他人的感觉。你自己的感觉属于你，他的感觉属于他！”所以，正是“属于”和“占有”的理念形成了必然是整体的心灵之间的分离，于是也形成了哲学意义上的“他人的心灵的问题”。① 147

因为自我是构筑在反思性和擅用的基础上的，并不出人意料的是，它们会溢出来，进入自我的外部活动中——而且常常以不幸的方式出现。自我的反思能量在运用中得到愉悦；自我思考它自身，思考他人对它的看法，思考它对他人的影响，思考他人可能对它提出的意见，思考如何将它自身呈现于他人面前。在大量时间里——或许在大多数时间里——自我

① 女性对她们自己——她们的**自我**的构造——的看法是否可能与感受的排他性分割和所有理念之间的联系不那么紧密？对获得、擅用以及支配外界事物的更大关注见于男性之中，这种关注的某个部分是否应被这一特殊的、而且并不是明显值得赞美的理念——支撑男性的自我构成方式的感受以排他方式被加以擅用——所解释？

在自言自语；我们可以说，它对此**入了迷**。它擅用外界的物体，有时候擅用外界的人；在某些情况下，它似乎专注于无休无止的索取。占有方面的排他性的中心位置往往并不引导自我去分享外界物品或内在感觉。所有这些溢出效应严格说来并不是必要的；但是，考虑到自我的这种特殊构造的起源，它们是不出人意料的。它们不过延伸了当初形成自我的那些过程。组成和支撑自我意识——自我的初始部分——的更为简单的过程反而增强这一点。举一个例子来说，这样的过程需要反思性自我意识的**力量**，以便凭借它具有它创造并给予自身——它**铭印**——的特征的行为，指向它自身。[①] 我们已经使用了一些篇幅，旨在从自我借以起源的过程的角度，解释它是自利的——而且经常是自私的——的原因。假如我们还能够解释自我对愉悦的依附，这在理论上就会是令人满意的。为什么以这种方式构造起来的自我倾向于依附快乐原则呢？为什么自我不仅具有欲望，而且（用东方理论的语言来说）还具有**依恋之情**呢？我对这些问题尚未形成足够明晰的看法。

148 自我具有一种具体特性，一种独立存在体的特性，而不是——例如——空间的特性；而且，它也是一种独立存在体，具有具体的、被分割的擅用性结构。如果自我不是我们，而仅仅是一种我们借以感受世界的特殊结构，是一副康德式眼镜，它建构我们的经验世界，使我们以自我中心、自我关注的方式感受外部世界，那么，我们就能质疑这种结构是否应被原封不动地保持下去。

某些东方理论由于这三个原因而对自我加以谴责：其一，自我干涉人们对最深层次的实在的感受，而且还干涉人们对一般事物的本来状态的感受；其二，它使人们感觉不愉快，或者说它干涉人们对最高层次的幸福的感受；其三，自我不是人们的全部实在，然而人们却错误地认为它是。

于是，这些东方学说的言简意赅的建议是，终结自我。（如果不终结生命）要实现这一点是非常困难的。这一难度被归为自我的骗人把戏：我们依附于自我——一种自我所支持的依附——而且我们不愿放弃。然

① 见笔者的《哲学解释》，第 90—94 页。

而，对自我的韧性至少有另外两种——对自我更尊重一些的——解释。尽管自我从全面看可能并不是最优化的，但它却可能是一种颇为良好的结构——经济学家们称为局部但非总体的最佳条件。这是一个经常使用的类比。请想象一个试图达到一个区域中最高点的人：他站在一个小山坡顶上，旁边有一个更高的山坡。他处于一种局部最佳位置上——任何微小变化将使他走下坡路；但是，他并不处于总体的最佳位置上——更高的高度是可以达到的。甚至某个只是接近第一个较矮山坡的顶端的人可能也应继续攀登，达到它的顶部，从而改善他所处的位置，而不是先下到山坡底，然后再去攀登远处的最高顶点。局部最佳位置具有特定的稳定性。其次，即使从全面上看自我是次佳的，它也可能是实现某些被界定的功能——我们不愿放弃的功能——的最佳、最有效的结构。因此，终结自我的做法带有明显的不利因素。

自我确实具有与其相称的必要功能。它起到中心监视器的作用——它类似一种漏斗，信息可以经过它，被考察，比较，评价；决定由此得以有意识地形成。自我起到一种情报部门的作用，起到认知、注意和探寻的作用；它考察知觉、动机和信念，注意到它们的差异，重组它们的结构，注意它们的反应，如此等等。不过，这种情报功能不必一直发挥作用。自我不是无所不在的秘密警察。自我构造只是在需要时可以供人利用；它一直参与非常微弱的监视活动，旨在注意是否有任何需要关注的事物浮现出来，偶尔强化其活动，以便完成具体的任务、实现具体的目标。（我们可以将此称为自我的“守夜人”理论。）自我也将明确的语言理解与其他方式的理解结合起来，将这样的结果以内在的方式传递给能够利用它的半自律的部分。完全的中央计划对经济而言既不适合，也没有效率；对个人而言也是如此。 149

虽然为了理论目的，将自我的所有合理的、经过界定的功能——只有在它们真的有所帮助时才被启动和利用的功能——罗列出来是有用的，能够去做这一点却并不是必要的。自我不必了解关于它自身的专有功能的一切内容，以便去利用这些功能；我们可以信任自己的无意识，信任自己对何时最需要这样的特殊功能的隐含理解。或许，自我逐渐对无意识

过程的巨大储备或一般性内容持不信任的态度，其原因在于它们之中的某些性质；它已经将那些被压抑的念头或情感流放到无意识之中——那里毕竟是它知道它能够发送它们的唯一场所，但是它那时并不知道其具体内容。这类被压抑的材料不仅可能以弗洛伊德所描述的方式继续产生作用，具有意识的心灵而且可能自然而然地对无意识之中的**一切**都持不信任的态度——它毕竟已经将**某些**令人恐惧的材料放在了那里。再则，尽管它至多只需要怀疑它放在那里、以便被抛弃的东西，但是，它无法完全控制无意识中哪些部分将被使用，所以实际上可能最终怀疑**一切**无意识的东西，因而坚持认为一切东西都必须通过它自身的有意识的考察和监视。

我们为了解释关注现象、在对“焦点”所作的沉思中形成的可变焦距镜头原则也可用于自我。自我结构也能处于我们的控制之下，在需要和适合时以不同方式而被利用——是可被启动和支配的储备的一部分。或许，沉思技术可能有助于对自我加以安排，引导它实现最佳活动和功能；在其他尝试或存在方式在自我中止的情况下被更好地付诸实施时，也让它休息一下——毫无疑问，它已经为自身挣得了某种假期。（是否这一“非自我”态度是自我能够扮演的一种角色？或者说，自我是否是非自我能够利用的一种角色？或者说，这两种说法都同样成立呢？）这些技术也可能抑制或消除产生于自我的反思性和排他性的任何讨厌特征。

150

我们自己的实在在自我之内并且被自我有效地组织起来——即使在某点之后，自我阻止实在进一步发展的途径。当实在的极端高度选择要被测量时，或许拥有更多自我将是一种障碍。在这种情况下，自我会是一种局部的——而不是总体的——最佳状态，只有在这种情况下，它才会被人小心翼翼地放弃：为了实现其他更困难的方式，以便变得更加真实。

第十四章
态　　度

151

存在着明显不同的价值态度，它们决定了对事物重要性的选择，决定了这些事物在人生中所起的作用。[①] 这三种基本态度是自我论态度、关系论态度、绝对论态度。（我们在后面的讨论中将会考察可能整合这三种态度的第四种态度。）第一种态度认为价值（或者任何被认为在评价意义上良善的东西）的主要场所在自我之内；事物的重要性在于它们提升、发展、扩大、有益于自我的方式。认为唯一重要的事情是自己的幸福这一观点将有价值的事物定位在人的内部——作为某种自己拥有的事物（幸福），或者自己所处状态的一种方式（愉快）；所以，令人不感到惊讶的是，它被算作是自我论的。但是，自我论态度也能够聚焦于某种外在事物；不过，当它这样做时，它不是将有价值的东西定位在该事物内部，而是定位在自我拥有它的行为之中。这种自我论态度认为，人创造某事物的价值既不在被创造的事物的性质之中，也不在创造行为本身之中，而是在人成为创造者的状态中；爱某 152 个人的价值要么在于成为施爱的那种人的状态中，要么在于拥有和另一个人相爱时获得的那种身份的行为中。

① 我得益于托马斯·内格尔在《无源之见》（纽约：牛津大学出版社，1986 年）中对两种起到颇为不同作用的类似态度的讨论。

自我论态度的目标是一个人自己的实在；他追求那种实在要么因为它在他的自我中（获得诸如愉悦或幸福这样的东西），要么因为它表达他的自我（获得诸如权力、财富、名誉这样的东西），要么因为他（在自我描述、自我表达、自我规划的活动中的）直接追求自我的实在。

第二种生活态度认为价值的主要场所在关系或联系之中，主要是在自我与其他事物（或者其他人）的关系之中。价值被定位在自我与某一事物**之间**。根据这种关系论态度，帮助某个人的价值不在于你是施助者（也不仅仅在于他人得以改善的情况），而是在于帮助的关系；科学理解力的价值在于它将一个人与自然（的部分）联系起来了。这种关系论态度将一个人的目标视为这个人与实在——外部实在——的真实连接，与其他人的实在的连接，与其自己的实在的连接。不过，对前面这两种态度——自我论态度和关系论态度——而言，价值以某种方式与自我联系起来，要么在它之内，要么在它与别的事物之间。

但是，我们可以问：是什么东西使自我或它的关系变为有价值的？这些事物借以获得价值的侧面或特征是什么？这些一般性特征一旦被确定之后，就有可能在其他方面将其自身表现出来，而不是仅仅局限在自我及其关系之中，**任何**示范它们的情景都会被算作有价值的。第三种态度——绝对论态度——将价值定位为一种独立领域，最初既不在我们内部，也不在我们的关系之中；这就是柏拉图哲学传统的态度。我们在这里与有价值的事物（和特点）发生联系，其原因**在于**它们在独立意义上是有价值的。不过，主要的价值场所因此并不转向我们。我们抓住有价值的东西，然后依据它们而采取行动，就像一只抓住母猴的毛皮而动的小猴。

根据绝对论态度，我们的目标被在任何场合、任何时候出现的价值的实在所规定，这样的实在包括——但却并不局限于——其他态度阐述的实在。重要的正是实在；我们与实在的关系只有在这一关系具有其自身的实在的情况之下才是重要的。在采取绝对论态度时，我们同样也在任何发现实在的场所对其加以考虑，不仅有除了我们自己的以及它们与外部实在的关系的实在、人生和自我的实在，而且还有动物的生命、绘画、生态系统、星系的组合、社会制度、历史文明以及（众）神灵的实在。这种绝

153

对论态度的目标被存在于任何场所的实在的总量所规定。

这三种态度是对相同事物的不同观点；虽然它们对什么事物处于核心位置这个问题各执己见，每一种态度都对什么事物对其他事物是至关重要的持其自身的看法。例如，自我论态度将关系论态度视为至关重要的相互联系和关系视为自我提升其自身的方式之一，而绝对论态度却将这些关系视为一般的、更广泛的价值种类的一例。

我们不应将这些态度仅仅理解为关于价值定位的理论；一方面，它们可能承认，严格说来价值可能存在于任何地方，另一方面，根据价值所在的场所，它们提供了不同的权值，以供我们考虑价值的数量。每种态度都具体说明了事物对我们而言**具有价值**的方式。不过，自我论态度作为一种关于我们应该**重视**的对象的理论，易于削弱其自身。如果实在是值得发生联系的，如果实在是值得拥有的，那么，即使在并不拥有、并不与之发生联系的情况下，它也是有价值的。否则，为什么要劳神费力地去与**它**发生联系，为什么要劳神费力地去得到**它**呢？既然自我论者努力提升自己的实在，他人的更大实在也是某种以同样方式有价值的东西；既然他与这样的实在发生联系的行为涉及赞赏它，提升它，对它作出回应，如此等等，他在面对他人的实在时也必然采取同样的方式。降低或鄙视他人的实在的做法会削弱自我论者自己的人生方向所依据的假定。它宣布实在是某种不值得提升或尊重的东西——更不必说这一行为也会降低他自己的实在的方式，不必说他与其他实在发生联系的程度。因此，当一个人以自我论态度行事时，他因此是在声称，他自己的生活在其内在品质、同时也在它所定位的目的方面是没有价值的，毫无意义的，因为他宣称构成这些事物的实在在一般意义上是既不值得尊重，也不值得回应的。

由此可见，对自我论态度的回答不是在于，它作为一种**需要**理论，必然是自相矛盾的，而是在于它削弱了自己作为一种**价值**理论、作为一种对人生中什么是重要的这一问题进行探讨的哲学所具有的力量（除此之外，它还以种种方式阻碍了自我论者的成长）。鉴于哲学传统十分关注自我论，关注认识并找出其特殊缺陷的任务，让我们在此对它加以详细探讨。什么是重要的这一问题只有在参照一般性价值（如实在）时才能回答；重

154

要的东西是与该价值的联系或连接，从而通过与它的正面关系，实现某些也可能在其他方面、在其他人的生活中实现的东西。重要或价值的给予者不可能仅在一个人的生活中是有价值的，“为什么你的血液比他们的更红呢?”它必然是某种在任何出现的场所都给予价值的东西；任何一个特定的人的人生都是有价值的，其途径是受到价值给予者的影响，参与他的生活，更多地浸润其中。如果自我论者否认它在其他方面的价值，他就否认了它给予价值的能力，因而他削弱他自己的、只能以那一点为基础的能力。为了将其自身界定为有价值的，而不只是形成愿望，自我论态度必须超越它自身的自我论取向。[①]

155 绝对论态度将价值的场所规定为世界之中实在的总体；这包括作为其部分——虽然是微小的部分——的人自己的实在、以及人的联系的实在这些被自我论者和关系论者所关注的东西。在它的最大化的过程中，绝对论态度授权于行动，以便将宇宙之中的实在的总体(的数量和程度)最大化。通过它所关注的范围和中立性，即无处不在的实在，绝对论态度使它的视野远远超越了传统的伦理关注。行星系、恒星、星系、巨大而遥远的智能生物——智能生物的实在可能比我们人类的更为巨大，没人知道宇宙可能包含了什么东西；根据绝对论态度，在发生冲突的情况下，智

① 这些考虑并不预设：**实在**提供适当的标准。无论一个人采取什么标准，他都必须承认，这将使他人的人生具有重要性；否则，他必然会削弱他对他自己的人生的重要的看法。我在此并非只是说，否认在他人的生活中的重要性会将他卷入自相矛盾——有的人可能不会在乎避免自相矛盾——之中，而是要说，只有以一个人以同样的态度来看待他人的人生，从而使同样的标准可以给予他们同样的重要性，他才能认为他自己的人生具有重要性。将他自己与他人区分开来的行为就是——在它有价值和值得寻求的品格方面——削弱他所具有的东西的行为。他也不能简单地考虑让该标准在外部事物——可能是艺术作品，而不是其他人——中实现；**就他自己而言**，他需要承认的是，它在人们之中也是重要的；否则，它有可能是那种仅仅将价值赋予**物品**的东西；在人们之中没有重要性的东西一般说来在他身上也是不重要的。

这一见解包含两个部分：(1)某个人承认在他人之中任何最一般的标准，并且对其作出回应，这一行为给予他自己的生活重要性、意义或者价值；(2)实在是该标准。我已经说过，这一解读形式不是取决于实在是被选定的具体标准的状态，然而，**某些**扭曲的但是可以想象的标准——例如，正是**痛苦**的强度使某人的人生具有重要性——可能在被(1)所概括时，导致针对他人的相当不道德的行为。然而，这种解读的方向可能被颠倒，以便发现和支持一个具体的标准；从(1)和(2)的结构出发，我们可以探讨哪一个具体的标准在(2)的情况下——与(1)结合时——产生道德的行为。

能生物的实在可能超过我们自己(一个人的甚至全部人类)的实在。我并不是说,人们不能采取这种态度,而认为为了某种远远大于我们的实在的非人类的实在,人类应该牺牲自身以及余下的历史;但是,虽然大家选择这样做可能是高尚的,不过看来却没有必要!(绝对论态度是否可能具体说明我们的注意力和赞赏——即使不是我们的目标——的合适焦点?)

将这类宏观世界的语境暂时搁置一旁,能否将这三种态度调和起来?我们能够借助这些途径来增加世界的实在:创造非常真实的独立存在体,保存或提升已经存在的独立存在体,帮助或使他人增加他们自己的实在,增加我们自己的实在。由此可见,绝对论态度有时可能以协同的方式,与其他态度一起产生作用。显然,在关系论态度之内,这些增加或保持世界的实在、或者创造某种实在的关系具有重大价值。更有趣的是,一个人在世界上所负责的实在的程度——她创造或增加的外部实在——作为她自己的实在的一种增量,也回归于她。[①] 通过做这些事情,在她的生平中拥有这些作为显著的活动和成就,她丰富了她的人生以及她自己的实在。156 因此,增加世界的总的实在也可能是她将自己的实在最大化的途径。

虽然以绝对论态度行事可能增加一个人自己的实在,从而为自我论态度服务,而不用此成为该行为的对象,但是,并非这些两种态度之中的所有冲突都能借此得以避免。一般而言,尽管形成的实在回归向自我,但是,它并非全部作为自我的一个特征而全部回归自我。而且,当自我确实在实在方面得益时,这种益处的数量或许没有自我论态度可能产生的那么多。请想象两条可供选择并且逐步分离的行动路线:一条需要很少努力,但随之在世界上出现很大的实在,另一条更多的表达或发展自我,但在外部却不那么富有成效。承认这些事实然而选择第一条路线的行为本身可能引起这一个人的实在的增加,但却小于在放弃第二条行动路线的

① 完成这些工作是一项微妙的任务:描述在一个人形成的实在中有什么样的部分也回归于她;准确说来,这一点的实现方式取决于各种因素——她打算做什么,她必须作出的努力,意外因素和偶然因素的作用,这些增加外部实在的活动在自我表达和自我规划方面的方式,他人得以导向、对她的行为作出回应的种种方式,接着出现的总体结果中的什么部分被归为她的行为的结果,如此等等。

过程中带来的损失。绝对论态度给予关系论态度更为短暂的关注。它并不支持在行动中将特殊的重要性给予你自己的伴侣、孩子或朋友，或者给予保持这些联系具有的特殊实在的行为。（它可能试图给予这些东西某种派生出来的特殊的重要性，其方式是声称，由于某个人具有的更大的局部化的知识和影响范围，他最好通过专门服务于那些与他接近的事物，从而促进总体的全面的实在。）而且，如果在关系方面令人不快的不道德行为有利于更大的全面的总体的实在，它往往对它们加以支持。

一方面，这三种态度的每一种单独来看都是有缺陷的，另一方面，它们都有各自的吸引力——我认为——及合理主张。“如果我不为自己，”希勒尔说，“谁会为我呢？但是，如果我仅仅为我自己，我是什么样的人呢？”实在的每个部分都具有其自身的价值、意义、强度、生动性、神圣性、深度等等；每个部分（通过被人探索和回应）都值得加以提升，保持，创造或认识。这就是绝对论态度吸引人的地方。然而，我们自己的实在看来确实对我们每个人都具有特定的优先性，并且应该如此。我们认为，我们并未被要求向实在的每一其他碎片——无论它是什么东西——提供与我们自己（或者我们所钟爱的人、以及我们与他们的关系）的实在相同的权值，在我们自己的人生是总体的一小部分的情况下也仅仅关注它们。[①]

157 是否存在某种使这三种态度结合起来、从而获得每一种态度的长处的方式呢？一种不能令人满意的方式是，坚持其中一种态度的绝对的至高地位，只有在一种态度被彻底满足之后才接受其他的态度。这使次要的态度显得过于次要；次要的态度没有被给予足够的权值去撤销主要态度的定论，它们实际上根本很少被注意到。第二种态度将这些态度结合起来，其方式是在它们之间进行变换，将每一种态度都保存在备用贮存之中，在

---

① 持绝对论态度的人说，对我们自己的这种特殊加权是一种幻想，它要么可能是由自私性所致，要么可能由一般的认知偏见所致。我们和我们的人生必然对我们自己具有特殊的突出性，占据我们的注意力的最重要的位置；而且，存在着一种普遍的心理现象，即最突出的东西将被——甚至不适当地——认为是最重要的。但是，我们认为，每个人都能以适当的方式，赋予他自己的人生和自我以特殊的优先性，给予他与实在的关系以特殊的优先性；我们并不只是认为我们会这样做，他人也肯定会给予我们的人生以这种特殊的优先性！仅凭以我们自己为中心的认知偏见是不会轻易地形成这个一般性见解的。

不同时候采取不同的态度。但是，尽管这使你能够在不同时候将你自己完全投身于不同的态度之下，该组合却看来是个案式的。

一种更为适当的组合这些态度的方式是，在具体说明全面目标的过程中，给予每一种态度特定的权值。应该如何去实现这一点呢？三个局部的目标是，一个人自己的实在、一个人与其他事物的关系的实在、存在的总体性实在（为了避免重复计算，我们可以从这一总体实在中除去前两项）。我们是否简单地将它们加起来，然后以所得之和来指导我们自己呢？总的实在包括他人、他们的关系以及一切存在的事物的实在，远远大于你自己的实在，大于联系的实在；所以，在上面提到的简单的和中，这一总的实在会有效地使其余部分失去作用。根据可供选择的行动或人生道路影响这三种态度的关注对象的简单和的方式，评价可供选择的行动或人生道路，这一做法实质上并未给予前两种选择任何权值；它往往——实际上——正是绝对论态度。

但是，三个局部目标的每一个都可被给予**特定的权值**，而且无须使这些权值完全相等。（这一段讨论加权的形式，许多读者可能希望很快跳过。）第一，使三个局部目标的尺度标准化，然后将它们与加权值结合起来。有了标准化的尺度，不同的量度标尺得以确定，它们都具有同样的最大值和最小值。某个人能够为自己、他的联系及关系形成的最大实在的数量，或者说整个宇宙中的实在的数量，将分别被定为相同的正数，比如说，100，每个这种实在的最小值被定为相同的数，比如说，0。（这些标尺是不同的，因为宇宙之中的实在的总量远远大于一个人的，根据具有相同的最大值 100 的标尺来量度每一数量的做法实质上在很大程度上要么减少宇宙的实在的数量，要么增加了一个人自己的实在的数量。）一旦这些尺度被标准化，从而使任何种类的实在都不能自动地使其他种类不起作用，我们便面对这一问题：将什么样的权值给予这三种不同的因素，从而产生作为它们的权数之和的目标。不同的权值将使我们能够稍微偏向不同的态度。 158

鉴于权值的所有组合都是可能的，或许看来在某个位置上必然存在正确的态度。（简单而纯粹的态度——自我论态度、关系论态度、绝对论

态度——可被视为限制性情形，它们给予自身的因子某种正权值，同时给予其他两个因子零权值。）实际上，一旦确定了正相关事物或维度，线性加权常常可以是我们希望的任何东西的最佳近似值。但是，在这一个问题中，无论指定什么权值，这三个因子的简单权值之和都不会使我们产生这些因子中的每一个都在场的感觉。忽略三个因子中任何一个的人生——甚至在这一欠缺在数值上被其余两个的量所平衡的情况下——都是有限的。

每个因子——某人自己的实在、他的关系的实在、存在的总实在——被其他因子的在场和数量所放大。在以标准标尺对这三个因子进行量度时，我们需要将这些因子**相乘**——而不是相加；或许我们需要使这些因子加权，然后再将它们相乘。这样，每一因子的在场和数量都会放大其他因子的数量。我们可以将这第四种态度称为兼收并蓄的态度。它可以在下面（某些读者可能选择略过的）表述中更准确地加以陈述。当特定的人在特定的场合与实在发生联系时，让我们设想存在着三个量：一个是他的自159我的实在被引入该联系例子的量，另一个是他所联系的总实在部分的量，最后一个是他与这一实在的关系的真实程度的量。（所有这些量都被标准化，都具有相同的可能最大值和最小值。）那么，他在这个实例中与这一部分实在发生这样的联系的实在将是这三个量的算术积，三个（加权）量将被相乘，该联系的实在被所联系的实在相乘，然后又乘以所形成的他的自我的实在。他与实在的联系行为的**全部的**实在将是三个积之和——他所参与的每一单个场合所涉及的组合起来的总数：第一个例子中的积，加上第二个例子中的积，再加上……（但是，如果在特定的例子中，这三个因子并不全都产生作用，也仍然会存在前面提到的任何单独起作用的量；这一[使用权值的]权值之和应被加在前面得到的各积之和上，从而完成这一公式。）

这里谈到的兼收并蓄的态度以一种相互强化的方式，结合前面的三种态度。（我希望，我能够将这种兼收并蓄的态度称为**整合的**态度；但是，尽管它将三种态度组合起来，它却并未充分地将它们置于统一的概念之中，因而不配这一称号。在关于黑暗与光明的沉思中，我们将探讨另一种

整合这些态度的方式，它比乘法公式更为紧凑。）这一态度所关注的整体——不仅在联系的每个例子中，而且在一生时间的总和中——可被称为人与实在的联系。鉴于这些因子的上面所说的它们的积之和之内的相互强化作用，仅仅考虑（作为前面建议的三种态度之一的）任何一个因子的做法都会导致在总量上的巨大损失——这种损失并不被一个因子的相当数量（非成倍性）的相加而抵消。这一组合而成的公式虽然可能鼓励我们尽量与**所有**的外部实在发生联系，但却并不要求我们这样做；但是，它的确要求我们以强烈的方式，与重要的外部实在的某个部分发生联系，与我们自己的重要部分以发生联系，以便增添某种大的乘数。[①]

某位采取兼收并蓄态度的人将它加以扩展，使其超越上面描述的形式。自我论态度——如果它要成为一种关于价值的见解——必须承认和重视各种场所的实在和价值，而不是囿于一个自我的界限之内的实在；与之类似，采取兼收并蓄态度的人最终将会接受引导，不仅简单地关注**他自己**与实在发生联系的行为，而且也要关注**我们**与实在发生联系的行为。究竟是什么事物决定这一"我们"的界限是一个复杂的问题；从根本上讲，它可能变为所有这样的存在者：他们有能力去发生联系、去欣赏、去回应作为实在的实在的特征。但是，我们尽管能够帮助他人与作为实在的实在发生联系，但却无法**强迫**他们这样做，随之出现的关系不会是真实的：它不会利用他们的广泛实在，它不会将他们与作为实在的实在联系起来。 160

对兼收并蓄态度的第一个概括——因为这种态度将目标转向我们与实在所发生联系的行为这一非个人的目标——仍然保持了对这一新目标的个人观点；一个人采取行动，以便提升**他**同我们与实在所发生联系的行为的联系行为。因此，他会试图将他自己与该一般目标的联系最大化。就**他**与该一般目标的联系行为而言，第一个概括的相关性并不特别大。用麻烦表述来说，它关注**我们**就我们与实在的联系行为所产生的联系行为。在一个人采纳后一种观点的情况下，假如别的人促进该一般目标的

---

① 稍后的一个部分将会讨论比例性理念的问题；这一点可被包括在兼收并蓄态度中，其条件是一个人——在行为的过程中——尝试两次校准行为，调整关系所涉及的他的自我的实在的数量，调整该联系行为的实在的数量，使二者与被联系的实在的数量形成比例。

实现，他会认为后一种观点也很好。第一个概括可被视为一种妥协，它分别从自我论态度和绝对论态度那里获取了某些力量。

兼收并蓄态度的最宽泛的形式概括了以前的公式，以便包含所有人以及他们与部分实在的关系。对每一单个的人而言，它——像之前一样——求得表示这个人与实在发生联系的行为的例子的各个积之和，然后，它将这些和加起来，以便表示所有这些人。它是这两个通过相乘而被扩大的因子的二重和。这种一般的兼收并蓄态度关注每个人与实在联系的行为；它培育的整体是我们与实在的联系行为。

某人形成的或者帮助他人形成的实在回归于他自己的实在。这一被概括化的公式结合了对他人与实在发生的联系行为的关注；完全因为自我论者盘算，在所形成的实在回归他自己的自我时，这将以最佳方式促进他自己的实在，是否也可让自我论者接受这一被概括化的公式呢？但是，我们可能就形成的实在是否由于**这一**原因而充分地回归自我提出疑问。（不过，与其他情况类似，最初具有的不体面的动机可能随着时间的推移逐渐淡化，转而使行为模式生成并展示其自身最适当的动机。）对任何人而言，采取自我论态度都不是实现其最大实在的最有效的途径；这一态度并非总体的最佳状态——甚至根据这一态度自身加以判断时也是如此！

161

就不同态度所进行的讨论使我们对自由意志问题有了新的认识。这一问题源于这一焦虑：以前具有因果关系的因素——我们的成长环境、神经生理或世界的过去状态——驱动并控制我们的行为。但是，我们可能很想知道，是否自我论态度自身形成了传统意义上的自由意志问题。如果我提出我如何才能是自由的这一问题，难道这一自由——即独立于外部事物——理念自身不就是植根于自我论态度之中的一个概念吗？关系论态度既不崇尚这种独立性，也不在此发现价值，所以，它不会就如何获得自由或自由如何可能实现这一点提出问题。与之不同，关系论态度提出的问题是，人如何与其他事物和外部实在产生联系。其次，决定依据特定的因果关系因素来采取行动，而这种心理状态也可能构成与这些因素发生联系的非常有力的方式！因此，行为的决心可能是关系论态度重视

的某种东西。这种态度可能寻求可能性最大的行动原因——即，以尽可能有力的方式，考虑尽可能多的因素来作出决定。它的终极目标是通过考虑实在的总体状态来作出决定，不遗漏任何事物，我们的每一行为都以最有力的多种多样的方式，与一切事物联系起来。根据这种态度，令人感到遗憾的就会是一种以偏概全的决定论，一种并不十分完备的决定论。

第十五章
价值与意义

实在的理念具有各种各样的侧面和维度。变得更强烈、更生动就是要(在其他条件都相同的情况下)变得更真实,变得更有价值就是变得更真实,如此等等。(在其他条件不变的情况下)要在构成实在的理念的各个维度中的任何一个维度上获得更高的分数就是变得更真实。这些维度通过描述其侧面的方式,规定实在的理念,这些同样的维度也提供评价每一对象的标准。我希望先考察这些维度的评价性侧面或评价性作用,然后转向它们的形而上状态以及作为实在的侧面的相互关系。在这一沉思片段中,我将考虑两个维度,首先是价值维度。

价值的理念不仅仅是某种模糊的称赞性术语。某些事物具有的价值仅仅在于它们是通向某种有价值的事物的途径。某些事物具有它们自身的价值,一种内在价值。(某些事物兼有这两种价值,既具有作为实现某种别的事物的途径的价值,又具有它们自身的价值。)这一内在价值的理念是一个基本理念;其他种类的价值通过它们与内在价值的联系而存在。但是,内在价值存在于什么事物之中?什么事物形成内在价值呢?

让我们考察时常被认为自身具有价值的事物。我们先看一看艺术品。请回忆一下艺术鉴赏课上出现的情形。你被告知绘画作品的不同局部和组成部分是如何相

互联系的，观众的视线是如何通过形式和色彩，从一个局部引向另一个局部的，作品是如何表现其主题要旨的，这些色彩、形式和质感是如何适应主题的，如此等等。你被告知一幅画作是如何成为一个统一体的，构成它的不同元素是如何组成一种有机结合、统一起来的整体的。理论家们认为，当一幅画作——经常以生动、引人注目的方式——设法将大量多样化的材料整合到一个结构紧凑的统一体之中时，它便有了美学价值。这样的"多样化中的统一性"曾被称为"有机统一性"，因为在生物界中的生物被认为表现出同样的统一性，不同的器官和组织在生物体内相互联系，以便维持生物的生命。（这一学说的极端形式认为，移动或改变艺术品的任何部分要么会损坏其品质，要么会减少其价值。）

早期的论者们认为，整个自然界显示出一种价值等级，最底层是岩石，接着是植物，然后依次是低等动物、高等动物、人类，然后（他们继续这一等级排列）是天使，位置最高的是上帝。在这一传统的"存在的巨链"上，等级排序也能通过每一事物表现的有机统一性程度来加以理解。随着位置的上移，需要以更紧凑的方式来获得统一的多样性就更大。岩石表现出分子之间的力量；植物表现出与有机过程相伴的这些力量；动物显示这些力量中的大多数（尽管并没有光合作用），并且增加了运动；更高等的动物使它们的活动通过智力和意识逐渐整合起来——就人类而言，这种整合以更为紧凑的方式，通过自我意识表现出来。（这方面的多数情况也与进化等级相关。但是，这里的重要意义不在于，**因为**它的进化程度更高，所以进化就越高级，就更有价值；更确切地说，有机统一性程度的理念适合于我们提出的价值排序，这一排序大致是进化性的，而且它如此适合这一事实显示，有机统一性理念的确捕捉到我们关于什么是有价值的事物的感觉。）

也是在科学领域中，通过援引某种多样化中的统一性的理念，对理论加以评价。科学家们讨论大量数据和各种各样的现象的统一程度，其方式是用少量简单的科学规律对它们加以解释。牛顿定律取得的成功之一在于，它们既解释地球上物体的运动，也解释了看似不相关联的天体运动；一个类似的目标现在正引导着物理学家们探寻统一场论，从而提供一种对自然的主要力量的解释。 164

准确界定这一有机统一性程度的理念，具体说明量度它的方式是科学领域的一个重大任务。就本书的目的而言，我们能够以一种大致的直觉理解来进行探讨。需要加以统一的多样性越大，有机统一性就越大；而且，多样性被带入的统一性越紧密，有机统一性就越大。一幅单色油画显示出高度的统一性；但是，由于没有需要加以统一的色彩、形式或主题的多样性，它并不拥有高度的有机统一性。由此可见，作为结果出现的有机统一性取决于两点：多样性的程度和该多样性被带入的统一性的程度。实现有机统一性的任务是困难的，因为这两个因素往往呈反向变化，从而形成方向相反的吸引力。多样性越大，要将它带入特定的统一性程度的过程就越困难。可以从本身并不具有有机统一性的元素中构成有机统一性；在不存在有机统一的"亚原子微粒"的情况下，也可能存在着统一的"分子"。

我认为，就其被有机统一起来的程度而言，某事物具有内在价值。它的有机统一性**就是**它的价值。至少，它是一种构成价值结构的有机统一性结构。或许，在某些特殊的情况下，其他具体特征（如令人愉快的快乐情调）也在价值方面起到作用；但是，跨越不同情况的价值的共同结构——支撑所有价值的主要维度——是有机统一性的程度。

有了这一点，我们就能理解我们为什么认为其他具体事物——例如，具有其复杂的相互平衡的生态系统——其自身是有价值的。而且，我们能够理解为什么我们发现难以用一个单一的价值等级来排列绘画、行星系、人物和理论。即便使用相同的有机统一性的构成理念，我们也无法比较这类不同事物的有机统一性程度（或者说，多样性的组成程度）。我们在比较这些有机统一性程度方面的模糊性符合（并且解释）我们在进行这些价值比较过程中表现出来的迟疑态度。

哲学家们讨论的一个重大问题——心灵与身体问题——就大脑和身体中的心理活动与神经生理活动之间的联系提出了问题。它们是否只是相关的，还是同一事物的两个侧面？或者说，它们实际上是用不同文字表达的同一事物？目前尚未找到令人满意的答案。心灵与身体之间看似极端的差异使这个问题变得尤其困难，它使笛卡儿得出了心灵与物质是分离的实体的看法。然而，假如不是由于存在于两者之间的统一性的紧凑

互联系的，观众的视线是如何通过形式和色彩，从一个局部引向另一个局部的，作品是如何表现其主题要旨的，这些色彩、形式和质感是如何适应主题的，如此等等。你被告知一幅画作是如何成为一个统一体的，构成它的不同元素是如何组成一种有机结合、统一起来的整体的。理论家们认为，当一幅画作——经常以生动、引人注目的方式——设法将大量多样化的材料整合到一个结构紧凑的统一体之中时，它便有了美学价值。这样的“多样化中的统一性”曾被称为“有机统一性”，因为在生物界中的生物被认为表现出同样的统一性，不同的器官和组织在生物体内相互联系，以便维持生物的生命。（这一学说的极端形式认为，移动或改变艺术品的任何部分要么会损坏其品质，要么会减少其价值。）

早期的论者们认为，整个自然界显示出一种价值等级，最底层是岩石，接着是植物，然后依次是低等动物、高等动物、人类，然后（他们继续这一等级排列）是天使，位置最高的是上帝。在这一传统的“存在的巨链”上，等级排序也能通过每一事物表现的有机统一性程度来加以理解。随着位置的上移，需要以更紧凑的方式来获得统一的多样性就更大。岩石表现出分子之间的力量；植物表现出与有机过程相伴的这些力量；动物显示这些力量中的大多数（尽管并没有光合作用），并且增加了运动；更高等的动物使它们的活动通过智力和意识逐渐整合起来——就人类而言，这种整合以更为紧凑的方式，通过自我意识表现出来。（这方面的多数情况也与进化等级相关。但是，这里的重要意义不在于，**因为**它的进化程度更高，所以进化就越高级，就更有价值；更确切地说，有机统一性程度的理念适合于我们提出的价值排序，这一排序大致是进化性的，而且它如此适合这一事实显示，有机统一性理念的确捕捉到我们关于什么是有价值的事物的感觉。）

也是在科学领域中，通过援引某种多样化中的统一性的理念，对理论加以评价。科学家们讨论大量数据和各种各样的现象的统一程度，其方式是用少量简单的科学规律对它们加以解释。牛顿定律取得的成功之一在于，它们既解释地球上物体的运动，也解释了看似不相关联的天体运动；一个类似的目标现在正引导着物理学家们探寻统一场论，从而提供一种对自然的主要力量的解释。 164

第十五章

162

价值与意义

实在的理念具有各种各样的侧面和维度。变得更强烈、更生动就是要(在其他条件都相同的情况下)变得更真实,变得更有价值就是变得更真实,如此等等。(在其他条件不变的情况下)要在构成实在的理念的各个维度中的任何一个维度上获得更高的分数就是变得更真实。这些维度通过描述其侧面的方式,规定实在的理念,这些同样的维度也提供评价每一对象的标准。我希望先考察这些维度的评价性侧面或评价性作用,然后转向它们的形而上状态以及作为实在的侧面的相互关系。在这一沉思片段中,我将考虑两个维度,首先是价值维度。

价值的理念不仅仅是某种模糊的称赞性术语。某些事物具有的价值仅仅在于它们是通向某种有价值的事物的途径。某些事物具有它们自身的价值,一种内在价值。(某些事物兼有这两种价值,既具有作为实现某种别的事物的途径的价值,又具有它们自身的价值。)这一内在价值的理念是一个基本理念;其他种类的价值通过它们与内在价值的联系而存在。但是,内在价值存在于什么事物之中?什么事物形成内在价值呢?

163

让我们考察时常被认为自身具有价值的事物。我们先看一看艺术品。请回忆一下艺术鉴赏课上出现的情形。你被告知绘画作品的不同局部和组成部分是如何相

互联系的，观众的视线是如何通过形式和色彩，从一个局部引向另一个局部的，作品是如何表现其主题要旨的，这些色彩、形式和质感是如何适应主题的，如此等等。你被告知一幅画作是如何成为一个统一体的，构成它的不同元素是如何组成一种有机结合、统一起来的整体的。理论家们认为，当一幅画作——经常以生动、引人注目的方式——设法将大量多样化的材料整合到一个结构紧凑的统一体之中时，它便有了美学价值。这样的"多样化中的统一性"曾被称为"有机统一性"，因为在生物界中的生物被认为表现出同样的统一性，不同的器官和组织在生物体内相互联系，以便维持生物的生命。（这一学说的极端形式认为，移动或改变艺术品的任何部分要么会损坏其品质，要么会减少其价值。）

早期的论者们认为，整个自然界显示出一种价值等级，最底层是岩石，接着是植物，然后依次是低等动物、高等动物、人类，然后（他们继续这一等级排列）是天使，位置最高的是上帝。在这一传统的"存在的巨链"上，等级排序也能通过每一事物表现的有机统一性程度来加以理解。随着位置的上移，需要以更紧凑的方式来获得统一的多样性就更大。岩石表现出分子之间的力量；植物表现出与有机过程相伴的这些力量；动物显示这些力量中的大多数（尽管并没有光合作用），并且增加了运动；更高等的动物使它们的活动通过智力和意识逐渐整合起来——就人类而言，这种整合以更为紧凑的方式，通过自我意识表现出来。（这方面的多数情况也与进化等级相关。但是，这里的重要意义不在于，**因为**它的进化程度更高，所以进化就越高级，就更有价值；更确切地说，有机统一性程度的理念适合于我们提出的价值排序，这一排序大致是进化性的，而且它如此适合这一事实显示，有机统一性理念的确捕捉到我们关于什么是有价值的事物的感觉。）

也是在科学领域中，通过援引某种多样化中的统一性的理念，对理论加以评价。科学家们讨论大量数据和各种各样的现象的统一程度，其方式是用少量简单的科学规律对它们加以解释。牛顿定律取得的成功之一在于，它们既解释地球上物体的运动，也解释了看似不相关联的天体运动；一个类似的目标现在正引导着物理学家们探寻统一场论，从而提供一种对自然的主要力量的解释。 164

准确界定这一有机统一性程度的理念，具体说明量度它的方式是科学领域的一个重大任务。就本书的目的而言，我们能够以一种大致的直觉理解来进行探讨。需要加以统一的多样性越大，有机统一性就越大；而且，多样性被带入的统一性越紧密，有机统一性就越大。一幅单色油画显示出高度的统一性；但是，由于没有需要加以统一的色彩、形式或主题的多样性，它并不拥有高度的有机统一性。由此可见，作为结果出现的有机统一性取决于两点：多样性的程度和该多样性被带入的统一性的程度。实现有机统一性的任务是困难的，因为这两个因素往往呈反向变化，从而形成方向相反的吸引力。多样性越大，要将它带入特定的统一性程度的过程就越困难。可以从本身并不具有有机统一性的元素中构成有机统一性；在不存在有机统一的"亚原子微粒"的情况下，也可能存在着统一的"分子"。

我认为，就其被有机统一起来的程度而言，某事物具有内在价值。它的有机统一性**就是**它的价值。至少，它是一种构成价值结构的有机统一性结构。或许，在某些特殊的情况下，其他具体特征（如令人愉快的快乐情调）也在价值方面起到作用；但是，跨越不同情况的价值的共同结构——支撑所有价值的主要维度——是有机统一性的程度。

有了这一点，我们就能理解我们为什么认为其他具体事物——例如，具有其复杂的相互平衡的生态系统——其自身是有价值的。而且，我们能够理解为什么我们发现难以用一个单一的价值等级来排列绘画、行星系、人物和理论。即便使用相同的有机统一性的构成理念，我们也无法比较这类不同事物的有机统一性程度（或者说，多样性的组成程度）。我们165 在比较这些有机统一性程度方面的模糊性符合（并且解释）我们在进行这些价值比较过程中表现出来的迟疑态度。

哲学家们讨论的一个重大问题——心灵与身体问题——就大脑和身体中的心理活动与神经生理活动之间的联系提出了问题。它们是否只是相关的，还是同一事物的两个侧面？或者说，它们实际上是用不同文字表达的同一事物？目前尚未找到令人满意的答案。心灵与身体之间看似极端的差异使这个问题变得尤其困难，它使笛卡儿得出了心灵与物质是分离的实体的看法。然而，假如不是由于存在于两者之间的统一性的紧凑

性，心灵与身体之间的明显差异就不会带来这样一个问题。意识和心灵不仅使生物能够随着时间的推移统一其活动；在任何特定的时刻，意识而且与当时出现的生理过程或生物过程紧密地统一起来。于是，我们具有的是一种看似巨大、在很高程度上统一起来的多样性——这就是说，我们拥有极高程度的有机统一性，因而拥有某种非常有价值的东西。如果说价值（的大小）是有机统一性（的程度），心灵与身体问题说明，人是非常有价值的。这个问题的解决需要认识如此大的价值变为可能的方式。

在希望使我们自己变为有价值的、使我们的人生和活动获得价值的过程中，我们希望这些东西表现出很高程度的有机统一性。（柏拉图将灵魂的最佳状态视为这三个部分——理性部分、勇敢的部分以及欲望部分——的等次排列，每一个部分隶属于它前面的部分，并且以和谐的方式起到其自身的最佳作用。如果说这样的观点是有吸引力的，这是因为它给我们它将成为有价值的方式的印象，而不是因为灵魂必然会证明是幸福的。不过，柏拉图描述的是有机统一的存在一种方式；还存在着具有其他不同特征的方式。）我们需要包含由品质和现象构成的多样性，通过许多交叉连接，以紧密整合的方式，将这些品质和现象统一起来，将它们有效地贯穿在我们的活动之中。某些独立存在体将是它们的有机统一性——或者有机统一性的某些部分——的代理者，从其内部塑造和发展它，而某些独立存在体使它从总体上由外部加以安排；这可能对该独立存在体具有的价值的种类或程度形成差异。请注意，对个人实施严格管制的社会是不会有最高程度的有机统一性或价值的。它的价值小于自由社会——在自由社会中，人们之间的主要关系是在自愿基础上形成的，并且根据他们周围的处于变化中的状况加以修正，从而形成以复杂方式相互联系起来的、变动不居的平衡——这类似于经济理论所描述的情况。这里存在着以错综复杂方式统一起来的活动最大的多样性。（但是，某些独立存在体的目标或目的是为了破坏其他无害的或非破坏性的有机统一体，因此需要引入某些复杂结构来控制这类独立存在体。）构成团结一致、同伴感情方式的行为，分享社会结构的行为都会增加原有的由市场提供的统一性。 166

价值是一种特殊的尺度；还存在着其他评价尺度。然而，我们可以理

解为什么通常的习惯是以不同方式使用**价值**这一术语，将它作为表示一切良好事物的核心范畴；某事物可能是良好的不同方式被作为价值的各个种类，而不是作为某种非价值的其他事物。这是否纯粹是一个词语使用的问题呢？评价某事物就是在心理和态度上与该事物处于一种特殊、密切、正面的联系，处于一种其自身具有高度有机统一性的特征的联系。评价某事物就是从事这一特殊的联系活动。你这时可能说，与我们进行的这一具体活动相关的每一事物或品质因此都具有"价值"；但是，这是将心理上的评价活动的统一性投射到该活动所指向的任何各不相同的对象上。另一方面，将价值视为有机统一性的程度的观点只是将价值作为一种现象，而评价活动是一个例示。

价值并不是唯一相关的评价维度。我们还希望自己的人生和自己的存在具有意义。价值需要将某事物整合到它自身的界限之内，而意义需要让它具有某种超越这些界限的联系。意义问题本身是由限度的在场提出来的。例如，当人们将其存在视为有限的，人们一般都对他们的人生意义感到担心，这或许是因为死亡将终结它们，从而标示出它们的终极限度。试图使人生获得意义的行为就是试图超越一个人的人生限度的行为。(是否存在两种超越我们的当下限度的方式，因而存在着两种意义方式呢？——一种是与一直处于外部的外部事物发生联系；另一种是与事物发生联系，从而以某种方式结合这些事物，使其要么进入我们自身，要么进入一种被扩展的身份。)有时候，这种情况出现的方式是通过将子女留在身后，有时候是通过促进某个超越自我的更大的目标，比如正义事业、真理或美。

167

然而，就每一个与此类似的更大目标(或者与一个人结合的目标)而言，我们转而可以发现这一点的限度。甚至在我们将宇宙视为一个整体时，我们也能够看到它是有限的。于是，有的人很想知道，如果宇宙最后——在数百万年之后——将以某种巨大的星系热寂或宇宙热寂而终结，任何关于人类存在的事物是如何具有意义的。就任何具体事物——无论它涉及的范围有多广——而言，看来我们都能够后退一步，提出它的意义是什么这一问题。为了发现它的意义，我们看来受到驱动，去发现它

与其界限之外的另一事物的联系。于是，开始了一种后退。为了阻止这种后退，我们似乎需要某种内在有意义的事物，——某种自身具有意义、而不是借它与其他事物的联系获得意义的事物；否则，我们就需要某种没有限度的事物，我们无法从它那里后退一步——即使在想象之中也不行——去思考**它的**意义是什么。于是，正是因为如此，宗教似乎为关于意义的问题提供了一种停止场所，一种意义的终极基础，其方式是信奉一种无限的存在，一种并不被准确地视为有限度的存在，一种使人无法后退以便看到其限度的存在；所以，关于**它的**意义的问题甚至无从谈起。

意义无法仅仅通过任何界限之外的联系——例如，以某种完全没有价值的事物——而获得。但是，被发生联系以便获得意义的事物自身无须是**有意义的**。（上面谈到的后退就是以这种方式开始的。）我们已经看到，还有另外一种方式使某事物成为有价值的：它可以获得**价值**。价值涉及的是一事物的内在统一融贯性。该事物无需与另一事物——任何更大的事物——发生联系以便获得价值。我们无需在某事物之外去发现它的（内在）价值，而我们的确得超越事物，以便发现它的意义。不过，当我们考察事物之外的情况时，我们可能发现的是与价值的联系，与某一具有其自身有机统一性的事物的联系。意义的后退被达成某种具有价值而非具有意义的事物的行为——即达成某种有价值的事物的行为——所阻止。（本书后面考虑的其他维度也可能构成价值，因而提供一种意义基础。） 168

意义和价值——正如我们在此所解释的——是相同等级或类别的理念，处于有趣而复杂的相互关系中。意义可以通过与某种有价值的事物发生联系来获得。但是，这一联系的性质是重要的。我无法通过这种说法来使我的人生获得意义：我与在世界上促进正义的行为联系起来了——这意味着，我每天或每周阅读报纸，借此注意到正义与非正义是如何发展的。这是一种太微不足道、太不具有实质意义的联系。（尽管如此，认识和理解它们具有价值的方式可能构成重要的联系。）二者之间的联系越大，越密切，越有力，越强烈，越广泛，获得的意义就越大。与价值的联系越紧密，意义就越大。这种联系的紧密性意味着，你以统一的方式与该价值相互联系。由此可见，你与该价值的联系自身是有价值的；意义通过与

价值的这类有价值的联系而得以实现。

意义和价值也能随着时间的推移而相互结合。请考虑在艺术或科学领域中出现的这些过程：在某一阶段获得一种统一性，而这种统一性结果却被不符合这种统一性的新元素推翻；在此基础上，新的统一性得以形成，以便将这些新元素（另外还有大多数原有的元素）结合进来；这样的过程不断出现。新的元素可能是科学领域中的新数据，也可能是艺术领域中的新材料或新主题。一方面，许多人将看到获得这些统一性的过程的意义和目标，因而将以前的统一性的断裂部分仅仅视为通向更好、更适当的新统一性的途径（我在此所说的是这些进一步出现的统一性得以达成的变化，而不是我们可能会划为衰减的情况）；另一方面，其他人可能将超越以前的统一性和限度行为视为这一过程的一点：人们在此施展并且显示他们作为追求超越的人的性质。当然，我们可以认为，每个阶段都具有169 相同等级的重要性，都不只是达到对方的一条途径。这两个阶段交替作用，以便构成最重要的东西——持续进行的这一过程本身。[①]

① 这一部分借鉴了我早些时候出版的著作《哲学解释》对价值和意义的讨论，那本著作提供了进一步的细节。存在着一种将价值和意义的概念应用到性联系这一站不住脚的、有些广为延伸的做法；这在理论上是令人感兴趣的，但是，我不会加以重点阐述。在性交中，强烈的统一性得以创造，形成了一种跨越人际界限的联系，一种穿过他们的界限的相互渗人行为。本书的读者可能已经注意到，价值和意义的理念并不是没有其自身的性暗示的。将自己带入自我之外的内在统一性和联系之中的行为不仅分别描述了价值和意义的理念，它们看来也适合性联系的方式。从更具推测性的角度看，价值和意义具有——可以这么说——性别。将自己带入内在统一性的行为看来符合女性发生性关系的方式，超越自己，与男性联系起来。价值与女性的关系是否同意义与男性的关系类似？鉴于这些评价维度具有很大的、相同等级的重要性，这可能是一个令人满意的结果。我并不是要说，这两个核心评价维度只是得以升华、显然扩大了的性理念。但是，这一类似的确定性增加了这些评价性理念的力量，因为它可能增加——假如需要增加的话——性取向的尊严。

不过，即使在这一高度抽象的层面上，可能尚不清楚的是，将价值与意义之中的哪一个理念应用于哪一种性别。在性取向中，男性往往向外发生联系，而女性往往向内进行结合。然而，在他们的自我概念中，女性常常被描述为是围绕着关系和联系的理念进行定向的，而男性认为他们自己是更自动地包含在他们的界限之内的。这难道不是将女性更多地定位在意义层面上，将男性更多地定位在价值层面上吗？假如说男性和女性倾向于根据他们自己的情况来对价值和意义进行定义，其结果是很有趣的；那么，他们对这些理念的构想可能各不相同——女性使价值模仿阴道结合，使意义模仿与他人的关系；男性使意义模仿阳物连接，使价值模仿分离的个体化过程。不过，这无需意味着，他们必然——在对其加以定义的过程中——通过不同的途径去得到或发现价值和意义。

价值和意义的这两个理念是否是一种评价自我、人生、工作以及与其他的人和事物的关系的充分基础？或者说，某些重要的评价是否需要更深层的理念？价值和意义的理念涉及的范围很宽，似乎任何事物都可被它们所包括。即使在这种情况下，将其他评价性理念仅仅置于这两个范畴之下的做法——假如这样做扭曲或隐藏了它们的最突出的特征——也是不具有启发意义的。

第十六章

170 **重要性与分量**

我们希望以某种方式具有重要性，在世界上发挥作用，对它施加影响。重要性是实在的一个另外的、单独的维度。单独论述重要性有可能显得没有必要。既然起作用需要与其他事物发生联系，重要性的所有特征不就归属于意义这一理念吗？再则，某事物具有价值的方式和使它具有重要性的各种作用本身不就必须是有价值的，有意义的吗？那么，重要性怎么可能是实在的另外一种明显不同的维度呢？但是，重要性的理念不是可被缩减为价值和意义的理念的。某些活动可能具有价值，但却不是重要的，而另一些重要的、具有影响的活动既无价值，也无意义。

一个没有重要性但有价值的例子是国际象棋。在下国际象棋的过程中，能够创造出有价值的、甚至美丽的结构——结合以前棋局的主题，改变著名对弈策略，显示勇敢、机灵或耐心。对某些人而言，棋局也产生回应，再现对立力量之间的对决主题。通过与更大的对决主题发生联系，这种对弈可能也被认为是有意义的，这一点被添加在他们的具体进展、组合和出人意料的价值之上。但是，我认为这种对弈不具有重要性。即使它是一种可能在某个人的生活中占主导地位的活动，它也并不具有任何超越其本身的影响；它根据更大的对决主题所采取的步骤

171

并不改变我们观察或参与其他对决的方式。我想说的不是国际象棋对弈根本没有什么进一步的结果，而是这一点：考虑到投入到它之中的大量智力和精力，国际象棋对弈具有的重要性小得极不相称。了解并且欣赏美妙的对弈之趣的人既未使他们的人生层次得以加深，也未使他们的观念得以改变；存在的只是这一对弈本身的欣赏经历，以及对它的记忆。（这并不是要否认——请记住——国际象棋具有**价值**。）数学——一种具有类似结构的事物——在科学领域中被加以利用；即使在没有被加以实际应用时，它也能结合大量其他数学细节和事实，提供对这些结构的更深层的认识。（但是，英国数学家 G. H. 哈迪对从事数学研究感到自豪，**因为**他认为，他所从事的专业既没有更深层的应用，也没有更深层次的联系。）

最值得想望的是同时具有价值和重要性；但是，即使这不是可能的，我们有时也希望形成差异，得到某种结果，所以我们努力形成影响，对某事物具有重要性——即使该事物是没有价值，没有意义的，我们的影响也是没有价值，没有意义的。具有某些重要性比一点重要性也没有要好一些。体验机的一个缺陷是，它没有给我们提供对世界的结果或影响；它没有给我们提供重要性。另外一种机器与体验机不同，提供与实在的被动接触，它也有这一缺陷。这些不会满足另一个现实原则——它与其他现实原则具有相同等级，请将它称为第五现实原则；这一原则要求以对现实性具有某些影响的方式，与现实性发生联系。

这并不是说，人们应该将重要性置于价值和意义之上，不计任何代价地将它最大化。（即便历史上的恶魔不是以邪恶的身份一心作恶，而是以他们能够采取的唯一方式，力求给他人带来巨大影响，这也不会使人感到什么宽慰。）最佳种类的重要性也具有价值和意义。然而，带来影响的行为确实有其自身的要求；它是一个单独的评价性理念。当人们在价值和意义缺失、但这一要求甚至同时在场的情况下提出并且追求重要性时，我们特别注意到这一点。 172

但是，一种更深层次的复杂化是，我们无法将重要性的理念与价值和意义的概念完全分离开来。一个重要的活动或行动自身无需具有正面的价值或意义，也无需给任何事物带来正面影响，但是，它必然对价值或意

义产生某些影响；那么，在这种情况下，它的重要性将存在于它对价值和意义的巨大的**负面**影响中。声称某事物具有影响并不只是计算它的结果的**数量**。每一活动或许都会产生不确定的巨大数量的结果；当我说这番话时，我正移动并且改变数以百万计的空气分子的位置，这些结果会在时间中继续传递下去。然而，这一点并不单独地保证这一句子的重要性。由此可见，在确定某事物具有影响的过程中，重要的不是结果的数量而是结果的种类。具体说明结果的种类将援引价值或意义的理念，援引进一步的评价维度。我认为，重要活动是形成有意义的结果的活动，这样的结果给价值或意义（的数量或性质）带来大的影响，给某个其他的评价维度带来大的影响。（请记住，这一重大变化可能在相反的方向上产生作用。重要性的理念指向其他评价维度，但却不可被缩减到这些维度上。）我们不可能消除与价值、意义或某种评价维度的关系。①

173　重要感可能采取不可思议的方式。有的人觉得重要，其原因不是他

① 这意味着，当历史学家将某些事件放人重要之列，对其进行研究时，他们的观点在评价层面上并不是中性的。历史学家可能认为，她所说的重要历史事件或行动指的是具有许多为人所知的结果——许多甚至在人们并不知道这些结果源于什么样的前期事件的情况下进入了人们的意识的结果——的事件。一场重大的战争或制度变革将会带来许多被人意识到的结果。这一标准聚焦于人类的认知活动；它可以被加以扩展，以便包括宇宙中的其他智性意识，包括地球上的某些动物意识。宇宙中的重要事件是那些具有广为人知的结果的事件。（这里所说的"结果"并不是过渡的。历史学家可能认为拿破仑的人生在历史上具有重要性，而不用认为拿破仑的重孙的重孙的婚配行为在历史上也具有重要性。历史学家是如何排除这一点的？该婚配行为没能获得历史意义上的重要性，这是否仅仅因为它的全部已知结果漏过了一个后面发生的事件吗？然而，某些在历史上具有重要性的事件的作用仅仅在于它们后来形成了一个具有重要性的事件。）

我认为，已知结果的数量这一标准起到一种近似化的作用，它接近于引起评价性理念的另一标准。首先，请想象，所有的分子都具有某种初级意识形式。仅仅因为数以百万计的分子意识到它们的由我们的话语行为形成的新位置，这是否使我们的全部话语都具有重要性呢？非但如此，我们难道不能持这一观点，即这些意识并非如此重要，形成它们的事件也非如此重要？其他事件也能得到广为人知但却（我们可以说）无关紧要的结果；一张流行音乐唱片可能拥有数以百万计的听众，但是并不给他们的生活带来其他分辨得出的影响。这一认识标准在其他方面也是有限的。假如太阳系突然被抹去了，毁灭了所有人的认知意识，尽管没有哪一个太阳系的居民知道它，知道它后来的结果，这一事件——人类历史的终结——在历史上应该具有重要性。（但是，如果我们说，在历史上具有重要性的事件给认识活动带来影响，那么，知识标准就能够得以提高；一次阻止许多否则可能出现的认识活动的爆炸借此应被算作重要的。）知识标准的最初可能性源于这一事实：通常在某事物有意义的情况下，人们会了解它；因此，知识标准大致近似于关于重要性的更为准确的观点，在评价维度上形成重大变化。

们形成的结果，而是形成他们的原因——显赫人士的后裔就对这样的事实感到自豪。他们是否认为，从前的成就是基于基因的，因而觉得有资格对他们拥有但却并不显示出来的隐性品质感到自豪呢？或者，他们是否觉得，与成就的生物联系给予他们意义——即使这样的联系沿着不那么令人喜欢的方向发展也是如此呢？请注意我提出的假设：最好成为某种美妙的事物的原因，而不是成为它的结果。美妙的原因可能形成无关紧要的结果，而无关紧要的活动要引起美妙的结果却不那么容易了；由此可见，结果的美妙性——在某种程度上——回归于其原因。但是，原因的美妙性并不回归于它的结果。这里的事实是，影响的理念是一种基本的评价维度；它并不只是派生于意义理念之下表现出来的联系。

我们最希望得到的这种影响对某事物的价值或意义（或者对某个其他的适合的评价维度）产生巨大的正面影响。我们希望这一重大变化源于我们身上的某种非常的东西。偶遇某位能够产生巨大的下传结果的人——“缺少一颗钉子”的正面说法——是不够的。我们希望巨大的结果源于我们珍视的特征，而且最好源于对这些特征的整合性组合。在结果由我们的行动引起的情况下，我们希望行动是显示意向的，表达自我的，源于并且显示有价值的特征。或许，这是因为所有在价值和意义方面的 174 重大变化有选择地回归到本身具有价值和意义的早些时候出现的品质和活动。至少，在这类品质起到具有因果关系的作用时，我们获得更多重要性。总的说来，影响是行动的结果，而不是无所作为的结果。你不染指损害他人的行为，这只有在这种情形下才算作重要结果：某事物使你对那个人的损害变为应该的或适当的行为方向。你不可能仅仅通过不撞倒行人的方式，一直对路过的人产生重要影响。

我希望更仔细地考察重要性，其中包括作为其形式的物质财富和权力。与哲学传统的做法类似，我倾向于对这些形式的重要性持排斥态度，尽管事实上许多人勤奋地追求它们。哲学家们看重成为思想家和作家。为数极少的思想观点贬低思想观点的价值；与之类似，为数极少的著作认为撰写著作是完全没有价值的。如果你认为没有价值，你就不会去做这些事情。认为唯有财富和权力重要、思想认识和思想明晰性没有价值的

人不会给世人留下文章,(以令人信服的方式)陈述他们的主张。我的内心冲动仍然是对世俗财富和权力的重要性持嗤之以鼻的态度,然而,我希望进行更仔细的考察。

重要性具有两个方面。第一个方面需要具有外部影响或结果,是外部结果的因果关系上的源泉,是结果出现的场所,所以,其他人或其他事物受到你的行动的影响。重要性的第二个方面需要必然被人考虑,需要产生影响。(即使被考虑的行为是一种影响或结果,它也值得分别加以提及。)如果说重要性的第一个方面需要成为形成结果的因果关系上的源泉,第二个方面就需要成为回应——对你的行动、品质或在场的回应——流向的场所。他们以某种方式注意你,考虑到你。仅仅被人注意就是我们需要的某种状态。

成为他人的注意力的焦点常常是有权有势的人的一种特权;[①]对权力、知名度以及财富的追求在很大程度上是对重要性的追求。当然,权力、175 知名度和财富被人追求,在某种程度上是作为获得随后出现的东西——物质财富、令人愉快的经历、有趣的社会交往——的一种手段。不过,除了这些抽象的东西之外,权力、知名度和财富还明显地涉及两种方式的重要性——取得结果和被人考虑。而且,它们还象征**处于**重要的状态。与重要性的联系在权力的例子中最为清楚;一个有权有势的人能够对自然界中的结果、对自己、对他人施加影响。我们有可能对各种形式的权力——我放到脚注中的某种东西——加以分类;或许,当一种特定形式的权力被施加于我们、使我们看到它在备选项模式中的地位时,它甚至能够有所帮助,或者令人感到有所宽慰。[②]

① 参见查尔斯·德博尔,《对注意力的追求》(纽约:牛津大学出版社,1983年版)第21—35页,第65—89页。

② 为了量度权力的范围,(社会科学家们告诉我们)我们必须确定他人——涉及他们的哪些行为,使用了什么样的权力资源,给权力使用者带来什么成本。权力可能以不同形式出现。可以通过绕过他人的选择来影响他们的行为,这类似于人们被带离或投入牢房的情况。或者,这种影响可能通过他们的选择来实现。你可以提高依一个人的行为而定的负面结果的概率或负效用,从而强迫他去干别的事情;或者,你可以提高依行为而定的正面结果的概率或效用,从而诱导他去完成它。或者,你可以影响这个人对这些概率和效用的判断,同时给他提供信息,让

研究权力——影响结果的能力——的社会科学家们将注意力集中在 176 他人以对立态度反对这些结果的情况。马克斯·韦伯甚至将权力**定义**为“社会关系之内的一个行为者所处的**不顾抵抗、实现其意志**的地位的或然性。”①诚然，一成不变抵抗可能是所面对的一种情况，但是，人们常常很快假设存在着这种情况。也可以其他方式来运用影响结果的能力：通过劝说他人，建议作出协作性妥协，提出更好满足各方愿望、可供选择的新方案；通过参与（并且影响）各方以持续联系的方式经历的大量改动（的方向）。社会科学讨论影响行动和行为的权力；还存在影响情感、观念、感知方式的权力——艺术家和思想家的领域，以及在人们的核心自我方面影响人的权力——精神领袖的领域。

因为它所带来的重要性，因为它所能购买的东西，财富也成为人渴求的对象。与在许多社会中的情况类似，财富在西方社会中增加人的重要性；富有者（一般）被视为重要人物，能够起到举足轻重的作用。其次，对许多人而言，财富是具有重要性的一种象征；我们可以说，它是重要性的交换媒介。奢侈品——除了它带来的实际的舒服享受之外——也是重要性的一种具有象征意义的表征。人们似乎认为，任何被世人如此善待的

它们实际上保持不变。借此，你可以对他的行动产生**影响**。（当人们谈及传媒的权力和影响时，他们使用了这一层意思，而且或许还使用下面这一层意思。）当你向另一个人提供你认为是正确信息的虚假的或带有偏好的采样，对他进行**操纵**，其目的是将他导入特定的方向。（你不用相信它是虚假的或带有偏见的，并不认为它是真实的，无偏见的，一心只想对他人进行引导；在这种情况下，这是否是操纵呢？）你影响某些行为，而某人又通过这些行为对第三方施加权力；在这种情况下，你自己就获得了凌驾于这些第三方之上的权力。拥有权威就是拥有要求他人去做某事的权利，给予他们一种服从的义务；这一权威具有的正当性的限度是这些被要求行动的人感觉的道义或法律上的服从责任。

领袖人物有能力使人们的各种各样的追求和活动协调起来，使之成为一致的整体，去实现具体的目标。存在着许多由人们共同完成的有价值的事情。一个国家可以全力减少贫困，提倡严肃文化，发展新技术，将个人的自由最大化……一个青少年团体可以一起去看电影，上游乐园，打架，上街游荡，清扫住家附近的街道，在街上巡逻，排演戏剧。可能的可取目标的清单非常长，但是这一切并非能够同时完成。在一定程度上，在这些互相竞争的可取目标的优点的呼声中，人们或团体必须作出决定，一起去全心全意地追求哪一个目标。领袖人物起到解决这种目标冲突的作用；他提供对可取目标的见解，提出实现它的可行计划，鼓舞足够的人跟随他沿着既定的方向前进。于是，只有在特殊的情况下，社会才能回避对某种领袖作用的需要。

① 马克斯·韦伯《社会和经济结构理论》（纽约：自由出版社，1964 年），第 152 页（着重号是我添加的）。

东西必然是重要的。(正如凡勃伦所意识到的,奢侈品的相对匮乏性使奢侈品能够表示某种特殊的东西,并且象征着重要性。)

我想要表达的观点是,人们——他人或富有者本人——不应依据财富来评价某人的重要性。这是否是因为对金钱的纯粹占有与利用个人特性的行动不同,不可能表达自我呢?然而,金钱可被用来建造一个表达自我的家;这样的花费也可能对建筑师、建筑工人以及家具制造商产生影响。难道积累金钱的活动就不能以具有自我表达的方式完成,也对其他人产生影响吗?然而,如果一个人将其注意力集中在作为手段的金钱上,177 而不是集中在他的生产活动或他自己的才能的运用上,他的心灵将被没有内在价值的内容所占据。金钱和财富本身并不是进行细致入微的表达的载体;它们缺乏反映复杂事物的错综复杂的形式和神韵。

我们为什么认为,当金钱是一项活动的主要目的时,该活动是不体面的呢?(这并不意味着,我们认为供养家人或自己的动机是不体面的。)主要因为金钱的驱动而从事活动就是将金钱带来的东西置于该活动本身的价值和意义之上。在这种情况下,这贬低了我们认为这些活动具有的高于金钱的价值和重要性。如果哲学家告诉我们他为金钱思考,医生告诉我们他为金钱而治愈患者,小提琴匠人告诉我们他为金钱而制作小提琴,那么,我们会觉得他们的活动在一定程度上是被玷污的。如果他们将自己的工作的意义和价值看得非常之糟,以至于将它置于赚钱之下,他们在这种情况下如何能够完成高质量的工作呢?甚至出自弗洛伊德笔下、受到追求知名度和美丽女性的愿望——弗洛伊德并未具体说明这两者的先后位置——驱使的男性作家也渴望**因为**从事那种写作所带来的知名度;高质量是他们的愿望之中内在的东西。另一方面,金钱没有特征,不必描述或表达任何有价值的东西。因此,这不只是在于,作为占支配地位的金钱动机将行为主体的注意力从其活动的范围和质量分散开来——虽然它有可能造成这样的情况。金钱被归于的更高排序,这使他对自己的活动形成失真的看法,这样的失真必然会影响该活动的进行方式。然而,这一失真是否仅仅出现在他对金钱看法中,而不是出现在他对该活动的看法之中呢?人生不可能以这种方式来进行分割。对这些事物进行评

价、从事这一活动的是一个完整的人；在这种情况下，该活动是由占有这一价值标尺的这一类人所完成的这一类活动。一个爱钱胜过爱人的人并不爱这个人。

权力可以明确地通过对他人产生巨大影响的方式，来加以利用和实行。如果重要性确实是实在的一个方面，那么，我们是否必须说，纯粹拥有权力的行为的确给予某人更大实在，即使这一权力在支配他人或预先排除他们本有的备选项的过程中得以行使，仅仅是因为权力的拥有者希望将自己的意志强加于人，并且**迫使**他们以特定的方式行事？如果说通过占有和行使权力来获得结果的行为本身可能给人带来更大的实在，它可能在其他方面、在更大的程度上降低他的实在。这是权力倾向于形成的堕落的一部分——没有人能够幸免。（**看一看**那些行使权力——或者付出人生——来积累金钱、影响或声誉的人的嘴脸吧。） 178

正是因为重要性是在中性意义被定义为具有影响——无论是什么样的影响——的东西，我们被迫对其理由进行了这么多精细的描述，以便说明显而易见的一点：这类重要性的某些方式并不使人变得更真实。如果我们一开始就具体说明，只有某些类型的影响，只有某些种类的被考虑的理由才构成重要的"重要性"，这样难道不更简单吗？在本书后面章节对黑暗与光明的沉思中，我们将重新考虑对实在的内容的现有的中性规定。

和价值、意义和重要性具有相同等级的还有实在的第四个评价性侧面或维度——**分量**。某事物的分量是它的实体性和实力。考虑与之相反的东西可能有所帮助。当一个人被称为"无足轻重的人"，这里的无足轻重的人是什么意思？这里所谈的可能是影响力和重要性，可是我认为，它通常表示的是重要性所（或者应该）基于的这些特性。人们评论说，一个人如何具有实质性，他的观点如何深思熟虑，他的判断如何可靠，这个人在冲击性或更深层次的省察的过程中如何坚持下来。一个有分量的人不会随潮流变迁而动，经得起详细检查的考验。古罗马人管它叫庄严的举止(gravitas)。

我们可以将分量具体指定为对某些外在变化的一种抵抗。（更详细

地展开具体说明三个组成要件:在面对特定力量时,某事物在特定变化方面,在特定特征中具有分量。)分量也许是一种平衡理念。处于稳定平衡状态下的某事物抵抗外在力量,或者重新建立以前的状态或类似的状态。与之类似,如果一个人,一个观点,一个原则或者一种情感在面对外在压力或力量时,保持和重新建立自身,它就获得了分量。这一点通过分量抵抗外在力量的方式,从外在的角度描绘了分量的内在理念的特征。我们并未说,能够使某事物以这种方式保持自身的这种内在实质是什么样的。

179 有时候,分量取决于某事物在关系网络中被结合的紧密程度。一个有分量的观点具有这些特点:它已被充分考虑,并且考虑了许多事实、更大范围的问题以及可能被提出来的反对意见。一种情感在这种条件下具有分量,而不是稍纵即逝的幻觉:它与这个人的其他追求、计划、目标、愿望相联系,与它们结合起来;或许,这一情感经历了某些变化,以便以紧密和良好的方式适应它。在面对外部压力时,这样一种多层面联系的网络牢固地保持某事物。再则,具有分量的事物已经考虑了许多本来可能颠覆它的事物,并且与它们结合起来。

如果可以找到对分量的内在特征的一般性概括,这将是令人愉快的——这样的概括将有利于人、信念和情感。讨论实质或密度(的数量)不过标示出该现象,而不是描绘它的特征。或许,不同种类的事物以不同方式具有实质,仅仅共同拥有某些外在特征,在面对外部压力时拥有保持并重新建立它们自身的能力。但是,尽管我们为分量提供了一种外在标准,分量依然是一种内在现象。保持平衡基础的正是这种内在特性,而无论在具体情况下它是哪一种。

与意义的情况类似,重要性需要外在联系或外在关系。与价值的情况类似,分量需要内在结构。分量与价值之间的关系类似于重要性与意义之间的关系。重要性是外在的或关系的力量或权力,而分量是内在的、固有的力量。价值是某种事物的内在结合,而意义是它与外部事物的关系和结构。于是,根据看似简洁的公式:分量或价值=重要性或意义,我们可以制作一个表格:

	内在的	关系的
整合	价值	意义
力量	分量	重要性

实在的这四个评价维度——价值、意义、重要性和分量——的这一简单图示将它们放在具有启迪性的并且令人满意的关系之中。于是，我们可以从这四个维度的标准的角度，讨论并评价一切事物。但是，对理论的目的而言不幸的是——然而，或许对人生而言值得庆幸的是——这四个维度并不穷尽我们希望进行的相关种类的评价。 180

深度是我们也重视的一种特性。无论是在艺术品之中，还是在情感、科学理论、数学定理、人、认识方式之中，深度都越深越好。踏上精神追求道路的人寻求与最深层次的实在发生联系。尽管可能存在不需要更深层的事物的场合，肤浅性和表面性在一般情况下不是可取的特性。

诱人的做法是试图将深度缩减为宽度，从而将一切事物都视为平面的。深层次的科学理论与许多理论和问题发生联系，内心深处的情感与许多情感产生共鸣，带来许多变化。那么，我们能否将深度直截了当地理解为一种涉及广大范围、全都处于同一层面上的关系？一切事物都处于同一个表面上；但是，当某些事物比其他事物拥有更多范围广大的表面联系时，我们将这一侧面设想为深度。（请比较住在平原上的居民是如何从平面几何的特征来推断曲率的。）

但是，在如此之多的其他维度快速流向我们时，我们为什么要在这一缩减上劳神费力呢？如果深度是一种适当的维度，那么，我们该如何考虑幅度，即某事物的大小和范围呢？更大范围的工作、更广阔的领域、更大的自我——在所有这一切中，纯粹的大小，与之相伴的经过扩展的包含能力，都是一种正面特征。在评价自我的过程中，我们可以考虑它的宽敞性，它的内部空间的范围。如果我们愿意讨论价值、意义、重要性、分量、深度和幅度，因为存在着更高层次的情感，更高水平的艺术品，更高级的愉悦，我们是否也应将高度添加到我们的清单上来？如果应该加上高度，那么，为什么不应该加上强度呢？

如果我们打算将所有评价维度都一一列出来，希望借此判断任何事

物，其中包括自我、自我的生命、情感、活动、自我与他人的关系，那么，我们难道不应把独创性、生动性、活力以及完整性包含在禽蛋上？而且，如果考虑到了所有这些因素，那么，为什么不加上创造性、个体性以及表达性？一旦所有这些都被摆了出来，为什么不再加上美、真、善呢？

181 扩大评价维度数量的做法影响我们对强烈的积极情感的看法，因为恰恰在情感体现正面评价时，它们是积极的。一个正面评价援引价值维度，但是，我们也正面评价某事物，认为它具有意义、分量、重要性、深度、强度、生动性等等。不仅情感依赖于以这些可变的维度来对事物进行评价，我们拥有这些强烈的积极情感的状态本身也增添了我们的生命的价值、意义、强度、深度等等。这为斯波克问题提供了最真实的答案。这些情感不仅对评价维度作出回应，它们也有助于依据这些维度来**构成**我们。

我们遇到了过多的评价维度，遇到了一种维度爆炸，这并不出人意料。不断延长的评价维度清单仅仅列出了实在的维度。这些是使事物变得更为真实的维度。在任何这样的维度上居于更高的位置（在其他维度不变的情况下）就是变得更真实。在这种情况下，情感——我们在此可以对前面的主题加以扩充——是我们对实在的模拟反应。我们在前面看到，实在具有许多侧面，许多维度。那么，我们为什么期望，只有其中的一部分去构成相关的评价维度呢？难道实在的每一维度不都与评价相关，与我们的追求相关吗？

第十七章
实在的矩阵

182

在前面的沉思中，我们从最初的四个实在维度——价值、意义、重要性和分量——出发，扩大了这一清单，以便将许多其他维度也包括进来。让我们考虑一下可能出现的范围最宽的相关评价维度的清单。它包括（请作一次深呼吸吧）：价值、意义、重要性、分量、深度、幅度、强度、高度、生动性、丰富性、整体性、美、真、善、实现、能量、自主性、个体性、活力、创造性、焦点、目的、发展、平静、神圣性、完美、表达、真实性、自由、无限性、持续性、永恒、智慧、理解、生命、高尚性、游戏、宏伟、伟大性、绚丽、正直、性格、崇高、理想性、超越、发展、新颖性、扩展性、独创性、纯洁性、简洁性、宝贵性、显著性、巨大性、深奥性、整合、和谐、繁荣、权力、命运。（让我们不去问是否有任何遗漏的东西。不过，相关的做法是提出这一点：这些维度中哪些可以通过体验机来实现，哪些起到排除体验机的作用？）

183

这一份维度清单的详尽程度使人觉得精疲力竭。如果一份冗长的清单停留在没有经过排序的状态，停留在杂乱的堆砌状态，它就不可能提供多少认识。我们需要对这份清单进行构造，以便获得某些智性的控制。然而，这份清单并不是不可批评的。在对其加以排列的过程中，我们可能会略去某些不适合正在出现的形式的维度，我们可能会把这一形式可能要求的另外一些维度列入清单。

面对这么多实在的维度，我们应该如何进行排列和分类呢？我希望将这些维度安排在一份表格中，一个由行和列构成的矩阵之中。（除了大家熟悉之外，选择矩阵还有什么理由吗？你期望实在的维度具有什么样的形状：一个呈 14 维度空间的环状物，还是一个具有无限维度、向外呈放射状的球形？）在 4 个维度的情况下，我们得到下面这个 2×2 矩阵：

	内在的	**关系的**
整合	价值	意义
力量	分量	重要性

构建一个包含所有维度的较大矩阵符合许多理论目的。放在它的列首和行首的标记将是实在的范畴。（在这个 2×2 的矩阵中，两列被标记为**内在的**和**关系的**，两行的标记为**结合**和**力量**。）那么，我们能够转而探讨为什么准确存在这些行首和列首这一问题。如果对实在的更基本划分涉及这些行首和列首，实在会是什么样子？如果我们构建的矩阵包含某些空格，我们就能够问，其他的什么样的——尚未出现在我们的清单上的——维度可能会以适当的方式填充这些空格。（于是，我们可以检查我们的维度清单的完备性。）我们也可能意识到，当我们将一个具体范畴视为已被填入的行或列的适当标记，该范畴是重要的。而且，这个矩阵可能揭示我[184]们以前没有见到的维度之间的关系，即几个项目借以处于同一列（行）中的相似性。再则，就每一单个维度而言，我们可以将它放在两个与它所在位置的列首或行首对应的项下加以考察。将杂乱无章的清单上内容组合进一个矩阵的做法是具有启迪性的：它使我们在考察它们出现的新关系中、在探讨矩阵为什么具有这一结构的过程中，更好地认识作为其组成要件的那些维度。将维度组合为矩阵的做法应该在没有太多强迫力、没有关于准确定位的太多任意决定的情况下进行。但是，如果认为我们将在完全没有**任何**强迫力或任意性的情况下做到这一点，这一希望也会显得过分。

当我们仅仅考虑价值、意义、重要性和分量这 4 个维度时，前面组合的 2×2 矩阵是适合的，具有启迪性的；我们可以利用这一矩阵，开始构建新的矩阵。我们可以将这个矩阵用作一个经过扩展的矩阵的核心，然后

加以展开。在这一清单上，是否有任何维度自然适合以**内在的**或**关系的**为标记的列呢？如果有，它们提出了什么样的新的行？肯定的回答将产生一个更大的矩阵；在这种情况下，类似的问题可以被复述，从而继续组成这一矩阵。有时候，增添一个看来自然适合其他维度的维度可能使我们修改对一个行或列的标记，以便以更突出的方式获得经过扩展的组合。

还有其他功能，它们的实现途径是通过构建实在维度的矩阵，这些功能严格说来并不是理论性的。假如我们能够构建一个无懈可击、令人满意的矩阵——然而，我们发现我们目前尚不具有——那么，我们可以将其他这些维度称为美学维度。这一矩阵体现了这一愿望：实在的各种维度将被统一起来，并且以具有启迪性的方式互相联系；实在的王国会显示其自身的有机统一性。我们可以将这一矩阵视为一个**价值表格**。我并不确定，下面这一图表的思路是否正确。我承认，本章的余下部分包含令人觉得生疏的——而且有时令人迷惑不解的——理论说明内容，是与当代哲学格格不入的。略去它可能使我免受来自现在哲学界的许多令人感到悲痛的言辞，单单讨论它就已经使我感到不安了。

然而，无论这一图表显得多么异乎寻常，它也是实在之内的统一性——或者我们实现这一统一性的愿望——的一种符号表征，无论它是否是该统一性的一种准确理论。在这种情况下，将这一图表视为某种类似隐喻的东西，或者视为表示并唤起实在的内在结构的一种对象，或者至少作为在更适当的实在符号出现以前、某种占据这一场所的东西。在此提出的这一实在的表格可能不是准确的，但是，它应该是真实的。 185

那么，我们将这些实在维度排列在矩阵中。[①] 另外两个维度——完备性和完美——看来自然而然地属于**整合**这一标记。完备性看来是整合的目标(telos)或目的，是它的实现，而完美看来是某种包含更多内容的

---

① 有的读者将会觉得，这一章并不引起他们的共鸣，他们要么可能已经听到了太多关于“实在”的论述，要么可能发现以下的内容过于抽象。如果这样，我建议他们直接跳到后面的一章去，这样可使我们双方免去没有必要的痛苦。不过，假如其余的读者去画出 2×2 矩阵，随着讨论的进行逐步加以扩大，它可能帮助他们了解这里提出的论点。或者说，读者可能觉得，直接去看本书第 189 页和 190 页上的完成的矩阵是有帮助的。

东西。甚至在超越一事物的情况下，也存在着它的理想限度。（理想限度本身可能是一种实现，然而，实现也可能没有达到其限度。）完备性是某事物在整合方面的一种实现，而完美是被推至其可能的最远点——或许甚至超越其最远点、推至其理想限度——的整合。

我们最初的 2×2 矩阵现在被扩展为这一个：

	内在的	关系的	实现或目标	理想限度
整合	价值	意义	完备性	完美
力量	分量	重要性		

什么东西可以来填充这两个空格呢？力量的理想限度是传统上认为的上帝具有的品质——全能、具有无限权力。并不令人感到惊讶的是，理想限度这一列将聚集许多被神学家们广为讨论的特征，因为神圣的存在——或对神圣的存在的构想——代表并实现了存在的许多属性和方式的理想限度。

186

实现或力量的目标是什么？在我们提供的清单上有两项可能适合：权力——但是，这最终不只是一个描述力量的更宽泛的术语吗？——和伟大性。我们对重要性的讨论区分了它的两个方面：外在影响和被考虑的状态。我们可以在力量这一行中继续这一划分。伟大和力量的实现因此有了两个方面。权力实现在影响方面的力量，什么实现某事物被考虑的方式呢？自主性和被爱状态是否是被考虑的状态的实现呢？全能是力量在影响方面的理想限度；什么是全能被考虑状态的理想限度呢？我认为它是被人崇拜的状态。

当被崇拜的状态和被爱的状态作为次实体被包括在这一行中，**力量**这时看来便不再是该行的最佳行首了。**实质性**或**具有实质的状态**更为恰当。某事物具有多大的实质性？它的实质性的内在性质是其分量，它的实质性的关系性质是其重要性，它的实质性的实现是其伟大性，如此等等。或许，我们应该加以讨论的根本不是某事物的实质性，而是其**实质**。如果你不能确定实质是什么，或许这一点可能有所帮助：某事物的实质的内在性质是其分量，它的关系性质是其重要性，它的实现是其伟大性，如此等等。

在一般情况下，我们可以通过理解列的列首和该行的矩阵元素，明

确行首的意义，例如，实质是具有该行的这些矩阵元素的事物。与之类似，我们可以通过逐步了解一行的行首和该列的矩阵元，明确列首的意义，例如，实现是整合完成时达到的状态。甚至围着这一矩阵转一个圈也能增加我们的认识，这类似于这种情形：我们阅读自己仅仅模糊理解的某篇文章，利用这一不足的认识去在一定程度上理解第二和第三篇文章，然后回过头来更好地理解第一篇文章，随后转过头去更好地理解第二篇和第三篇文章，从而了解这个问题。不过，建构和组成这一矩阵——我承认——可能给人用纸牌搭建房屋的感觉。即使在它已被竖立起来的情况下，它看来也是摇摇欲坠的。

在我们的清单上所列的维度中，有三个经常被组合在一起，并且同时谈到：美、真、善。将这三项放在同一条线上是令人愉快的。不过，考虑到 187 哲学家们的观点，在这一分类中，真的在场是令人感到困惑的。哲学家们将真这一术语用于命题、句子和陈述——这就是说，用于某种类似于语言项目的事物；当某事物与事实相符，当某事物描述事物的状态，这样的事物是真的。最低级的表述性陈述可能是真的，例如，字母 a 至少在本书前面一页上出现了一次。就每个意义完整的陈述而言，要么它是真的，要么对它的否定是真的；因此，我们具有的真实陈述的数量多于我们知道如何处理或希望关注的数量。（请考虑这些陈述："前面这个句子不包含 942 个单词。""一头大象正在咀嚼我的铅笔，事实并非如此。"）类似于真实句子这样低级、普通的事物在清单上是否与美和善处于同等地位？或许，这里想要表达的只有基本或重要的真实句子——那些非常值得认知的句子。但是，当**真**这一术语与**美**和**善**一起流畅地脱口而出时，我认为最好不要将它解释为某种原语言的东西，解释为句子、命题或类似东西的特性。无论济慈将真与美视为同一事物的做法是否正确，**真**适用于与美和善同类的事物；它并不仅仅被局限于句子和命题。[①] 实际上，我甚至认为，真

---

① 在当代哲学家中，马丁·海德格尔对真进行更广义的解释。在他看来，真是一种陈述或非陈述，一种解蔽或非解蔽。你可以将它视为海德格尔理论的一个优点：尽管他关于真的理念适用于更为广泛的意义，我们在这种情况下尤其倾向于将这一术语应用于句子的做法是可以理解的是。对海德格尔而言，解蔽和非解蔽也是一个个人的主题——他从来没有设法告诉我们，他与纳粹主义的渊源到底有多深。见托马斯·希恩有洞察力的文章《海德格尔与纳粹》，参见《纽约书评》，第 35 卷，第 10 期（1988 年 6 月 16 日），第 38—47 页。

不应被视为主要是关系的——无论该关系是对应性的，融贯性的，还是揭示性的。

事物的真是其内在的存在。它的真是其内在本质，可以显露出来（尽管它并不总是这样做）。它的真是关于它在最深层的真理，关于它的内在性质的真理——如果有所帮助，你可以从元语言的角度来理解这一点。事物的真是其内在之光。（这就是真显露的原因。）但是，难道某事物的内在性质，其最深层的本质可能是黑暗吗？如果埃里克·埃里克森能够在著作中论及"甘地的真"，我们是否可以说斯大林的真或者希特勒的真？最好能够避免这一点，然而其方式不是简单地**规定**事物的真是其值得赞美的或可取的性质（即便有的话）。

188

对图表上在整合和实质性之下的某一行——一个我们尚不知道其行首的范畴或方式——而言，真将放在矩阵的第一列的**内在**之下。如果要将善和美放在它的旁边，那么，善归类在关系的这一列中。对其内在性质是真而且其关系性质是善的范畴而言，它的实现是美。这一点应该如此甚至显得是美的。将美添加到真和善之上的做法不仅显得是该清单的一种延续，而且也是它的实现。

我们已经假定一种存在范畴或方式，其内在方面是（事物的）真，其关系方面是善，其实现是美。地位如此之高的范畴的理想限度应该是什么呢？它的理想限度**可能**是什么？我认为，这一理想限度就是神圣性。该序列能够在不出现下降的情况下继续下去：真、善、美、神圣性。

开始于作为其内在方面的真、终结于具有神圣性的理想限度的是什么范畴？将它的行首标记为**杰出**或**本质**并不完全正确。我倾向于说，它是**光明**的范畴。某事物的内在之光是其真，关系之光是其善，光亮的实现是其美，而神圣性是其光明的理想限度。我承认，这一说法尚是引起争议的，含糊不清的。我们不是排斥它，而是等待更充分的理解。

某些维度涉及事物的大小和**范围**、它的深度、高度、幅度、无限性。深度看来是内在的，无限性看来是理想限度，高度看来是一种实现；所以，让我们姑且（但是带有试探性地）将幅度视为关系的。其他维度指的是事物的能量、强度和活力；我将强度视为内在的，将活力视为外溢出来的东西。

或许，创造性在此适于作为能量的实现。（就能量的理想限度——无限能量——而言，我不知道用任何特殊的术语来描述。）我们最初（在关于活得更真实的沉思中）对实在的讨论始于考虑焦点的明确性和生动性，即某事物作为具体的形象而采取姿态的程度，而**焦点**应被添加到我们的矩阵中，189 作为一个一般性范畴。我对焦点——对作为形象被刻画出来的状态——的实现或目的（telos）并不确定；或许，它是在与背景或其他事物的界定方面的个体性。如果这样，其理想限度可能是绝对的特殊性和绝对的唯一性，处于特殊的（sui generis）的状态。另外一个维度范畴看来涉及彻底性、充足性、丰富性、完整性。这些维度的理想限度可能是包罗一切的。但是，它们的准确定位是不清楚的。让我们试将彻底性作为一般性范畴，将完整性作为其实现，将丰富性作为其关系方面；它的内在方面或许是结构或者质感。到此为止，我们已经得到了——或者说偶然发现了——下面这一矩阵：

	内在的	关系的	实现或目标	理想限度
整合	价值	意义	完备性	完美
实质	分量	重要性	伟大性	全能
光明	真	善	美	神圣性
范围	深度	幅度	高度	无限性
能量	强度	活力	创造性	无限能量
焦点	明确性	生动性	个体性	特殊性
彻底性	质感	丰富性	完整性	包罗一切性

就没有经过排序的实在的维度的多样性而言，这一矩阵——尽管它可能是脆弱的——确实带来了某种统一性。

尚有更多的我们可以添加的行，以便包含已被提及的某些其他维度。我们可以有一个行首标记为**独立性**的行，其矩阵元分别是自我导向、自由、自主性和自我选择。（这些——以及后面的行——被排列在现在的标准列序中：内在的、关系的、实现或目标以及理想限度。）我们可以得到行首 190 标记为**平和性**的行，它包括安详、温和状态（或者与外界一致）、和谐以及超越认识的平和的理想限度。我们可以得到行首标记为**发展**的行，该行包含（内在）成熟、（外在）成长、目的以及命运。最后，我们可以得到行首标记为

存在的一行，该行包含时间存在作为其内在方面，空间存在作为其关系方面，因果互动作为其目的(telos)或实现，以及——作为其理想限度的——必然存在或自因(causa sui)。另外这四行以图表方式排列如下：

	内在的	关系的	实现或目标	理想限度
独立性	自我导向	自由	自主性	自我选择
平和性	安详	温和状态	和谐	超越认识的平和
发展	成熟	成长	目的	命运
存在	时间存在	空间存在	因果互动	自因

将(包含另外 16 个维度的)这四行添加到我们最初的图表上将会形成由一个 11 行和 4 列组成的扩大之后的图表。11 是一个不用加以进一步构建而得到的引人注目的数字，可能 7 也是。不过，我们可以将此过程再推一步。假如我们发现(由 4 个维度组成的)另外——添加到上面扩大之后的图表时形成一个 4×4 矩阵的——一行，那么，作为结果而出现的 12 行自身可能排列在一个 4×3 的矩阵之内。这将使我们更好地认识这 191 12 行相互联系的方式；它可以将这一个二维 4×12 矩阵转变为一个三维结构，一个 4×4×3 的长方形多面体。这样的多面体将包含 48 个组成维度，并且使它们互相之间密切相连。

让我们探讨这是如何实现的——我们同时承认，这些推测确实是站不住脚的。我们需要放入这个 4×3 阵列的 11 行(添加的第 12 行到此为止是未命名的)的标记是：整合、实质、光明、范围、能量、焦点、彻底性、独立、平和性、发展、存在。如何才能以具有启迪的方式，将这些标记组合起来？范围、整合、彻底性、实质属于更具一般性的范畴的**结构性组合**或结构性组织；光明、能量、焦点这几行都涉及集中的运动或**矢量方向**，即一种行动。其次，某些配对在这一组合中看来是自然的。能量作为矢量方向与作为结构性组合的彻底性配对；人们可以通过考察精力和彻底性如何与这一图表的 4 列中的每一列对应，对此进行查核，看一看精力维度如何是作为扩展开来的结构性组合得到彻底性的集中形式的。与之类似，焦点与整合、光明与范围的配对也是如此。与实质配对的将是未命名的第

12 个范畴。这些行的行首的第三个组合与方法、风格或**方式**相关。在这一组中，我们可以（以与上面相同等级的排序）放入独立、发展和平和性，而存在与实质以及这一尚未命名的范畴配对。

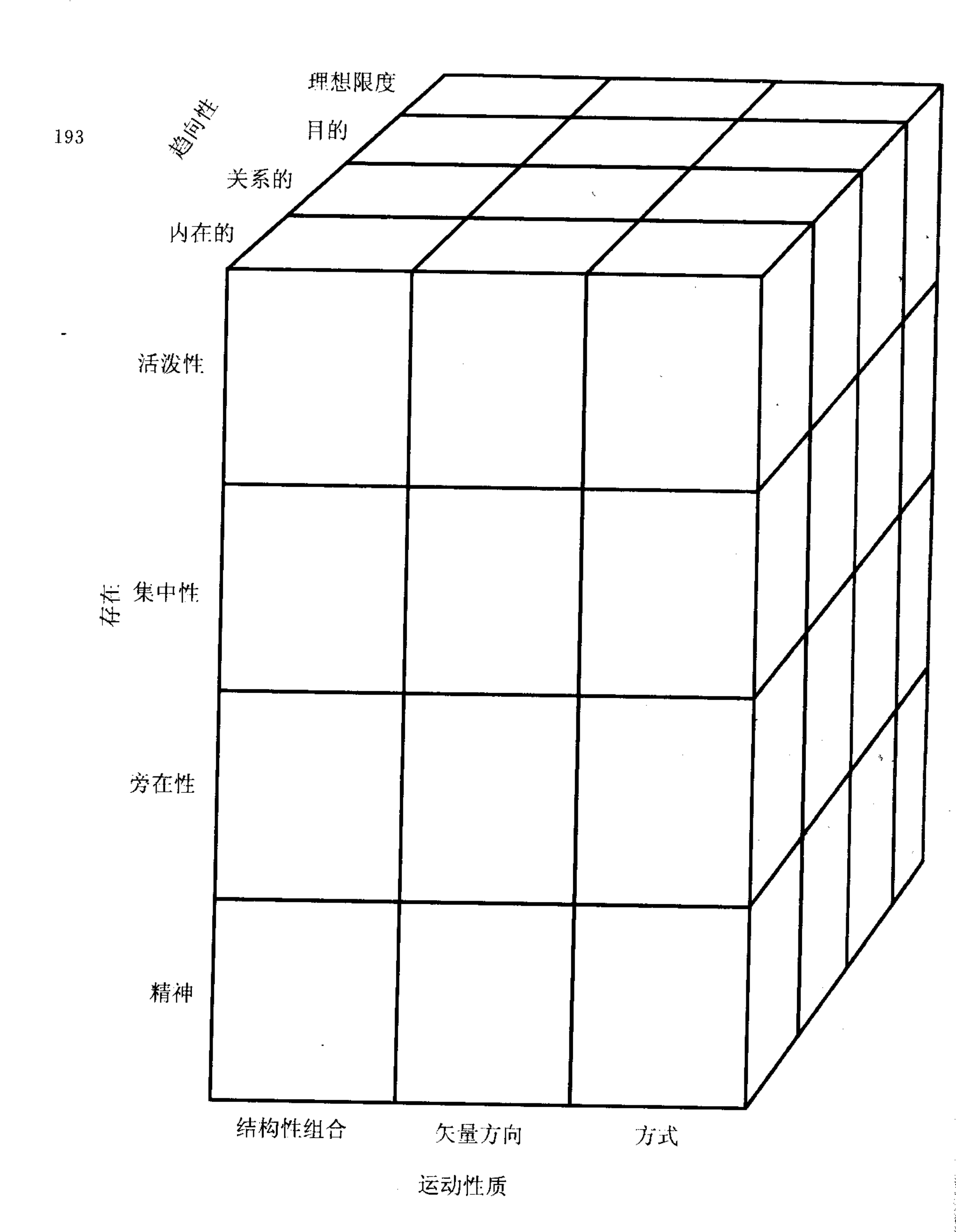
我们到此为止得到另一矩阵的核心：

矢量方向	结构性组合	方式
能量	充实	独立
关注的焦点	整合	发展
[未命名的]	实质	存在
光明	范围	平和性

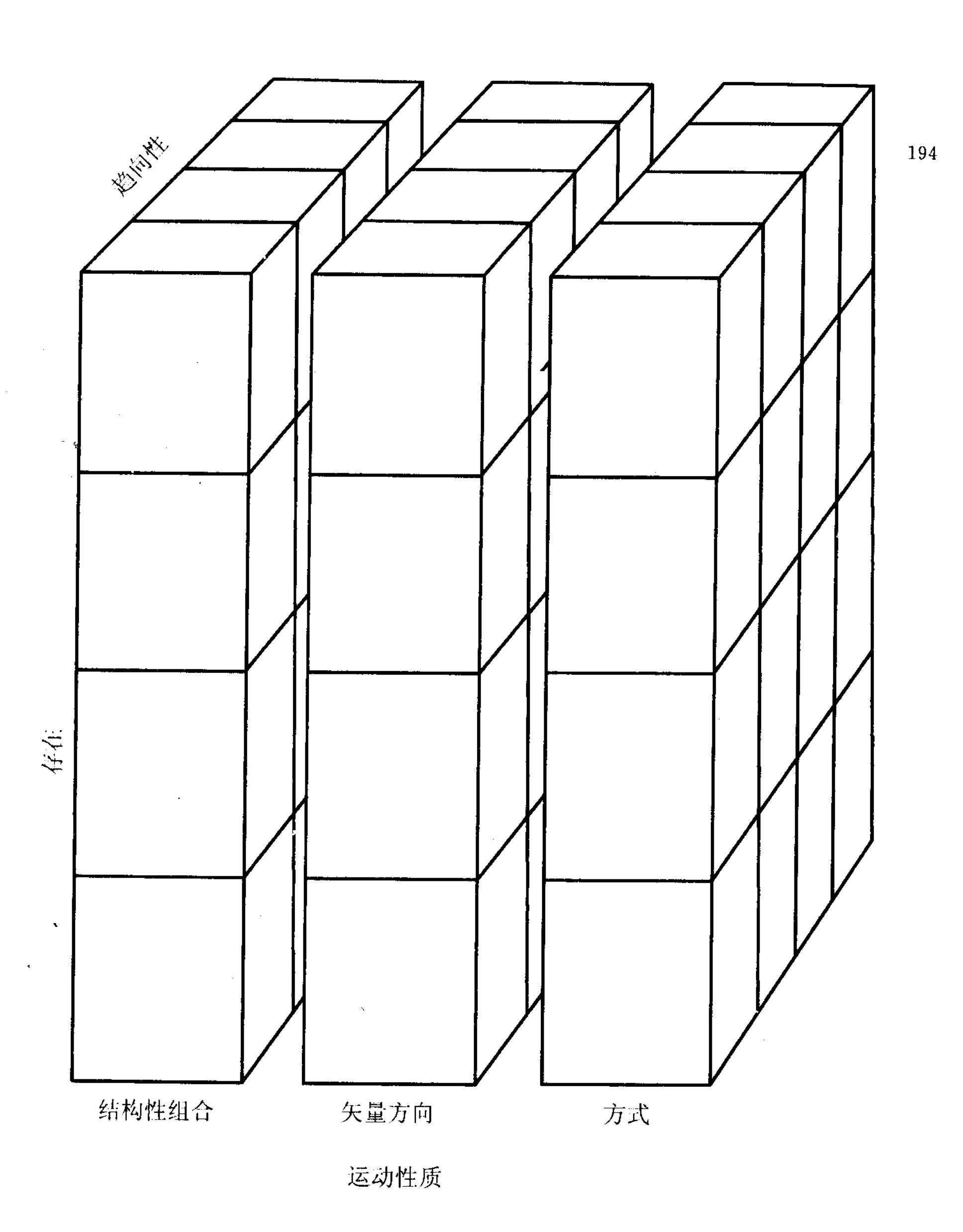
由三个列首——结构性组合、矢量方向、方式——构成的这一新的分类看来可具体说明某事物运动的性质，具体说明它的**作用**方式。它具体说明运动的结构基础和（在方式和方式意义上的）行动种类；我们因此可以说，它具体说明某事物的**运动性质**。另一方面，我们的图表中的四行（内在的、关系的、目的、和理想限度）看来具体说明（用哲学家的术语来说）意向性，即一种外向运动的叙述。但是，这种展开不必是时间方面的，所以我们可以将它视为某事物的**潜在可能性**。从更中立的意义上看，我们可以将它视为一种**趋向性**。至此为止，我们有了我们所建立的多面体的三面之中的两面：运动性质和趋向性（潜在可能性）。 192

那么，这一多面体的第三面是什么？我们可以发现这一点，其方式是重组我们所得的经过扩充的矩阵的 12 行的行首，这一次将它们排为 4 组（它们与结构性组合、矢量方向、方式这三个列首交叉。）独立、能量以及彻底性看来可组合为我们可以称为**活泼性**的一组；光明、范围以平和性看来可组合为我们可以称为**精神**的一组；焦点和整合可组合为我们可以称为**集中性**的一组；或许，我们应该将发展放在这里，作为一种时间上的集中性；最后，存在和实质可组合为我们可以称为——因为没有一个更好的术语——**旁在性**的一组。这四个更具普遍性的范畴——精神、集中性、活泼性和旁在性——一起描述（让我们努力使用一个范围大的词汇）某事物的**存在**。在这种情况下，存在变为这一多面体的第三面。

193

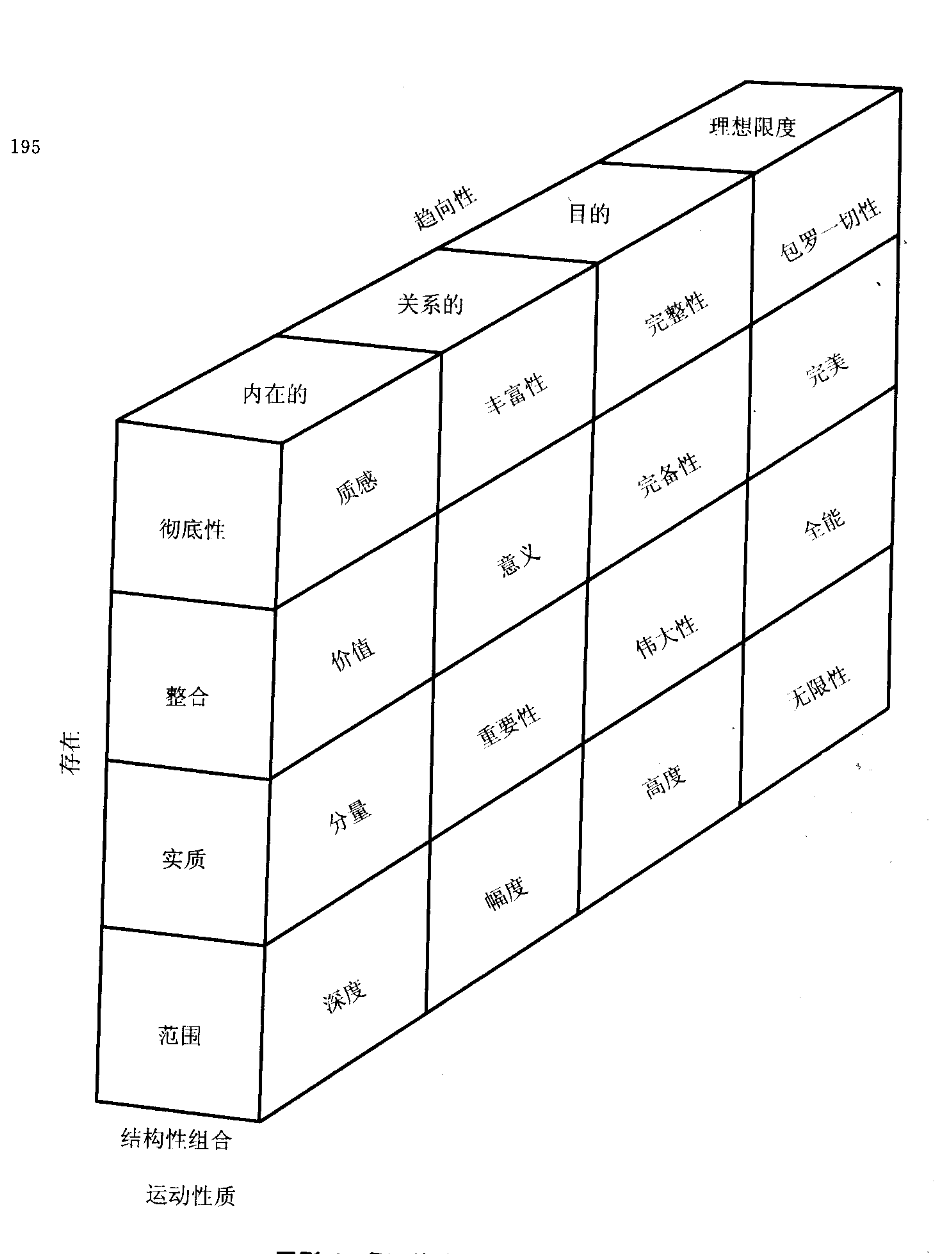


图形 2. 实在的多面体



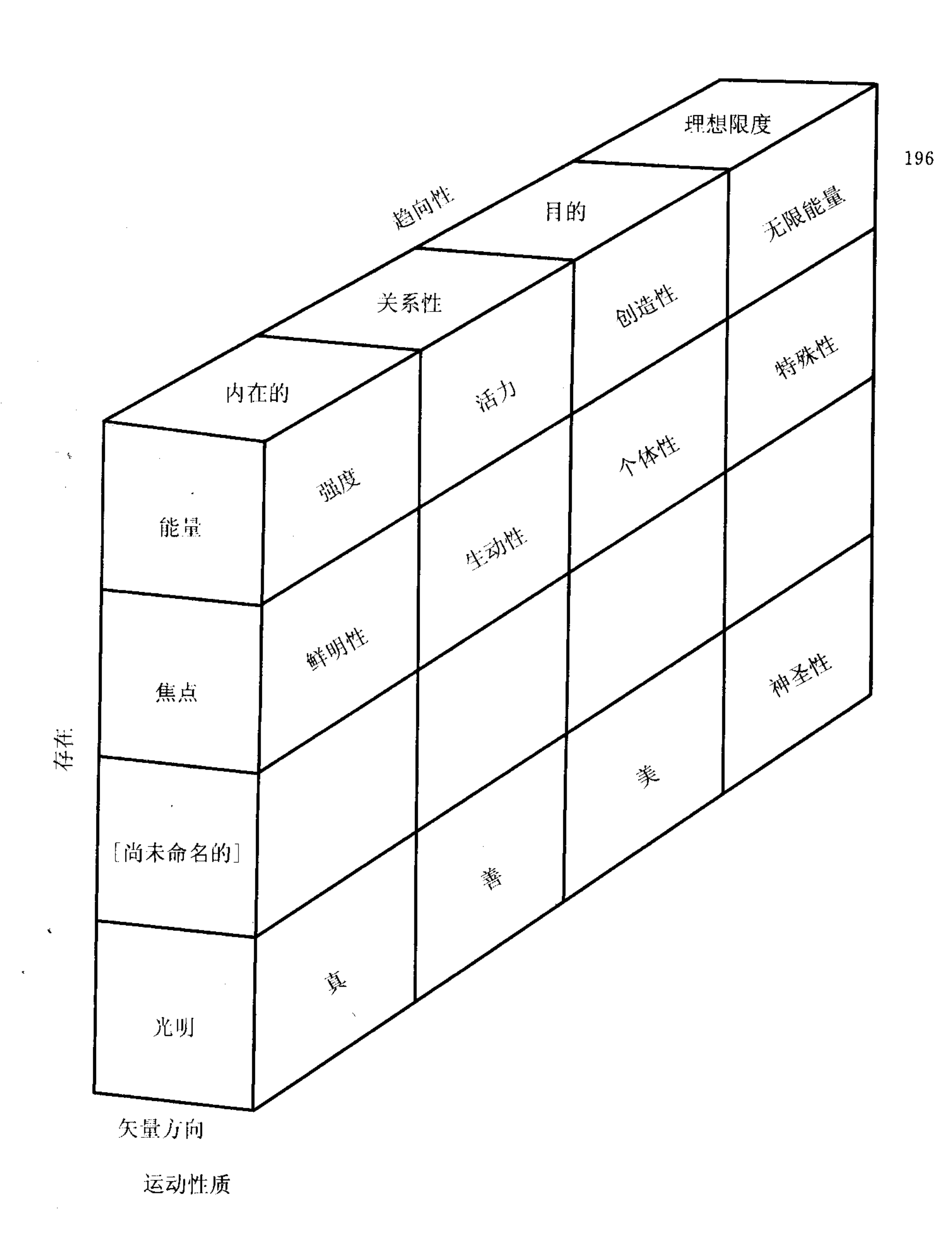
图形 3. 为了显示所有组成部分而被分割开来的多面体

195



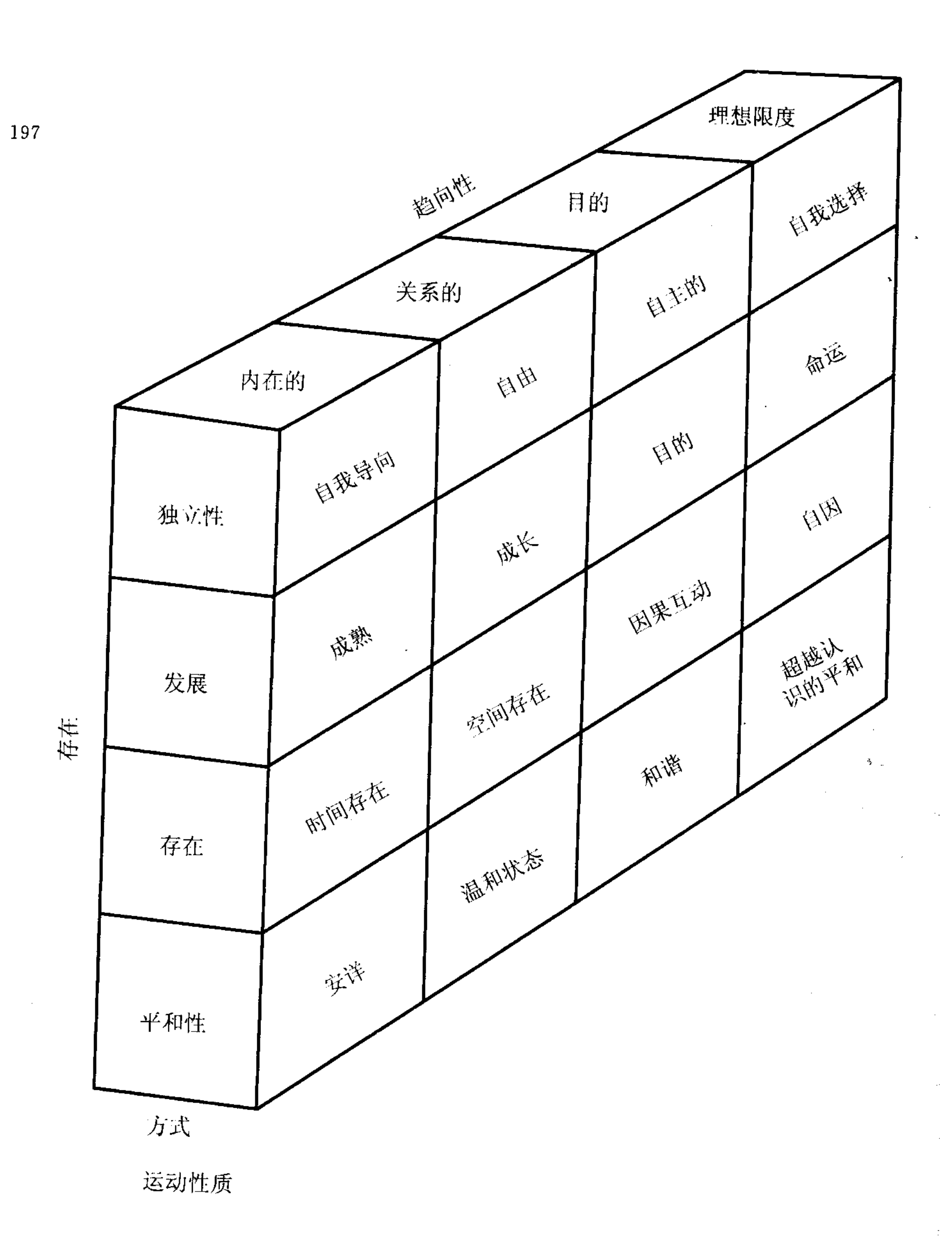
图形 4. 多面体的完整结构组成切片

196



图形 5. 多面体的矢量方向切片

197



图形 6. 多面体的完整方式切片

图形 2 说明我们的(长方形)多面体的样子，根据它的三条轴线——趋向性、运动性质、存在——排列而成。在这个 4×3×4 的多面体之内，排列了 48 个实在的维度。图形 3 到图形 6 将这一多面体分割成各个部分，这样就可看到所有的维度。

英国哲学家 J. L. 奥斯丁提出，以我们拥有的笼统方式讨论实在的理念是一种错误做法——即使在我们通过具体说明它的维度方面，使它不那么笼统时也是如此。他说，请看一看更适中的字眼**真实**。我们说某事物处于一种真实的状态，例如，一块真手表，一只真鸭子。根据奥斯丁的观点，**真实**只是用来标示一种与其他否定状态的对比，与诱捕禽鸟用的假鸟，与玩具，与人造或经过染色东西，以及与类似的其他东西的对比。存在的另一方式是具有独立内容的东西；讲话者认为事物是“真实的”，这只是排除讲话者心里想到的其他方式中的一种(或几种)。[1] 但是，这些存在方式——是玩具，是人造的，是染色的，等等——的每一种都是成为那一种非真实事物的方式，或者说不那么真实的事物，或者说直截了当地不是那种真实的事物。没能完全成为特定种类的真实事物的方式的清单很长，而且是无限的。它的内容在某种程度上将取决于该种类的性质，但是，我们仍然必须问：为什么所有这些没能完全真实的方式都是真实的？在奥斯丁看来，“真实的”这一理念并无肯定的内容，它所起的作用只不过是要排除否定的方式。但是，为什么这些方式是“否定的”呢？而且，为什么它们(而不是其他事物)在这一清单上被列为一组，作为被“真实”的理念排除的东西呢？是什么生成了这一清单？看来，即使根据奥斯丁的观点，我们也有某些方式去认知什么方式算作不那么真实，或者非真实，或者不真实——至少就特定种类而言如此。不过，一旦我们将这些不同的方式组合在一起，看来不存在什么令人信服的理由去声称，“真实的”仅仅与这组成为真实的不同方式形成对比，而不是说，这一组方式被确定(并组合)为是与真实状态的内容性理念对立的。这使我们回到考虑实在的性质(或者，至少考虑在被算作次要实在的事物方面的共同线索)的任务。

198

① J. L. 奥斯丁，《感觉与所感觉的事物》(英格兰牛津：克拉伦登出版社，1962 年)，第 V II 章。

不过，我们可以赞同奥斯丁的观点，即存在着许多成为更真实和不那么真实的不同方式；这份实在的维度性侧面的清单标示出了这些方式。

尽管如此，在此提出笼统的实在的范畴的做法不是专断了吗？通过将所有维度（价值、意义、分量、重要性、强度等等）组成一个总体性范畴，然后称它为实在的做法是否增添了任何明确的东西呢？特别是考虑到在此使用**实在**的做法这一术语松开了它与现实性之间的联系，直接讨论这些更具体的维度——或者将其他概括性术语用于它们——不是更好吗？我确实希望，读者（和我一样）已经觉得，将这些维度组合起来作为实在的维度的办法既说明了它们也揭示了实在的性质。其次，将这些维度排列为（两维）图表的复杂交错的结构的做法不会形成将它们分割开来的清单；不相关联事物不能如此密切地配合起来，看来我们有理由认为，它们因此形成某**一个**理念的相互关联的方面。它们如此良好地组合起来还有别的什么原因吗？（即使我们承认，这一矩阵中的某些定位在很大程度上依赖于“感觉”，这一点依然成立；不过，在构建更薄弱的多面体的情况下，这一点的重要性可能没有那么大。）所有帮助的做法是，将这一矩阵或多面体的相互关联的结构（这些维度得以排列的方式、行和列的标记、它们所属的概括性范畴）扩大到进一步的理论性应用中，或许探讨事实与价值的问题，探讨它们的经验性应用，例如，研究在记忆中留下持久效果的事物，或者理解声称对自己或世界感觉非真实的精神病患者。形而上学的一项任务是将它也应用于其他方面。

然而，因为它们之间的复杂交错，我们可以假定这些维度构成某一个理念的侧面；即便如此，为什么将它称为实在的理念呢？一个更充分的回答可能以富有成效的方式开始形成，其实现途径是将传统的实在的标准排列出来，例如，在特定的转换中是恒定（或者可变性较小）的，具有稳定的平衡，是一个有价值的或被尊敬的对象，是更为持久的，具体说明事物运动的一种目标，支撑其他的现象，使其他事物对比之下在一定程度上显得次要，如此等等。[①]

---

① 关于对柏拉图的存在等级说的具有启迪性的讨论，见格雷戈里·弗拉斯托斯，《柏拉图研究》（新泽西州普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1973年），第二篇和第三篇论文。

但是，我不知道任何恰当的方式，用它可以将这些维度结合成为一个鲜明的、令人满意的图示，或者去解释**这些**维度是**实在**的标准的原因。所以，我最好还是再次强调本章中提出的实在的矩阵的试探性质。有必要形成更为充分的图表，更好地构造实在的维度，尤其是更好地认识本图表所显示的深层次原因，因而更好认识它描述的实在，更好地认识我们在其中的地位。我将有关实在的深层性质的某些进一步的思考放到本章的附录之中。

200

附录：实在的形而上学

终极实在的什么性质形成我们已经概述的具体次序？就我所知，没有任何理论——无论是科学自然论、西方的一神论、吠檀多派、大乘佛教传统的中观学派，还是哲学家们提出的形而上学体系——论述了本章提出的矩阵或多面体；没有这样的理论解释实在包括这些纬度的原因，解释它根据标记列首和行首的这些范畴进行组合的原因。（对这一矩阵而言，这是否更为不利？）我希望就隐蔽在这一矩阵中的实在加以推测；但是，我能够获得的结论没有我希望的那么具有启迪性的，那么深刻和透彻。

终极实在这一理念在上面提到的理论中表示不同的意思：一切事物得以构成的基础性东西、解释一切当下情况的基础的解释性层面、其他一切事物起源的因素、一切事物发展的目标、最真实的东西。不过，这些各不相同的终极性方式确实有一个共同特征。终极性总是标示出一种排序的极端。这一排序可能基于一种解释链，一种起源链，一种不断向前的目标链，等等。在每一种情况下，终极的东西出现在一种排序的极端上，一种重要的、极长的——或许无限的——排序，它在那里的位置是使它成为终极的东西。构成它的终极一面的正是这一排序的更好或更重要的终点。终极实在存在于这一排序的最深的层面，而不是最肤浅的层面上。德国哲学家海因里希·李凯尔特认为，**真实的**这一术语“与最高、最深、最核心、最基本、或者其他表示最高级的词语是同一的，在这类词语之外没有任何事物是可以被想象的。”①

终极实在标示出重要的、很长排序的更好端点。实在的维度的侧面

201 （例如，价值、意义、分量、强度等等）自身是事物借以排列和排序的纬度。在每一个这样的纬度上，事物越多越好，而且也越真实。最多的是最真实的。实在的维度不同于亚里士多德式美德——在后者中，最佳的位

① 引自 W. M. 厄尔本，《智性世界》（伦敦：阿兰和昂温，1929 年），第 152 页。

置是(黄金)中道，而不是其两端。亚里士多德认为，勇敢位于怯懦与鲁莽**之间**的最佳位置，而在基本的评价维度上，越多一直是越好的。这些评价维度也是(不断增加的)实在的基本维度，在这些维度方面的更高地位继续带来更大的实在。实在的基本维度和评价的基本维度持续上升，不会出现下降趋势。关于实在的性质的充分理论将对这一现象的原因进行解释。

实在是没有范围的，无限的。在其维度方面，实在是没有停止点，没有饱和点的。不存在对实在能够鲜明地浮现的程度的限制，不存在对其能量、彻底性、焦点、整合等方面的限制；既不存在终极或基本的层面，也不存在停止场所。(实在的终极性是否是不存在终极性?)以**理想限度**为标记的最后一列不应被视为标示出了停止点；也可能存在各种程度。某些神秘论者讲述了新的启示性体验；他们坚持认为，这样的新体验远远超越他们以前的体验，即那些被他们真诚地视为无限的、无法超越的体验。即使用与日常体验相比而言最强烈的语言对其加以描述的做法是合适的，那些较早的体验现在却被视为有限的。无限的实在包含不同层次或等级的无限性。如果关于实在的基本事实是它是无限的，那么，它以不同的程度出现就不会出人意料了。它的组成侧面因而将是维度，即具有层次的侧面。

尽管如此，我们希望理解，为什么实在将其自身排列为这一特定的矩阵或多面体，将其维度准确地排列为这些行和列呢？是否存在某些我们可以提供的关于这些行和列的标记的概括性描述或叙述性论述？

这一矩阵的四列提供了一种具体说明事物的潜在可能性的剖面图。如果你知道某事物的内在特点或性质，知道它的关系性质，知道什么构成它的实现，什么构成它的理想限度，那么，你就知道了它的方向潜力、它的历程、它所**趋向**的是什么。这些列依次排列：内在的、关系的、实现、理想限度。这里的方向仅仅是向外扩展的方向，还是一种被嵌入的更复杂的叙述？ 202

这一矩阵的11行的行首(在这些行首被排列进入多面体之前)——整合、实质、光明、范围、能量等等——(在不同程度上)提供对某事物的现

状的描述、它的存在方式的横剖面、它的形而上**构成**。在将这一矩阵重组为多面体之后，我们可以进一步说，这一现状描述分为两个部分或侧面：对某事物的运动性质的描述——它的作用方式——以及对它的存在的描述。

三个最具概括性的轴线——存在、作用以及趋向性——可被连贯地放在一起。存在具有一种定向的运动方式和作用方式，一种趋向性定向。**存在以趋向方式作用**。我们有了主语，即**存在**，动词，即**作用**，以及介词（方向性），即**趋向**。但是，宾语是什么呢？存在朝着**什么**产生作用呢？

在此值得列出四种可能性。第一种是实在的基本性质在于存在的定向的作用，它的操作意向性。这是基本形而上事实——世界上有以某种方式运动、生长、转变或者产生作用的存在，其方式不是任意的，而是定向的，趋向的。（这可能类似于——但却不同于——人朝着目标的行动。）在这种定向作用中，存在着固有的目的论。在关于实在的这一基本形而上事实之内，这一存在定向产生作用，价值可能得以形成。（这里的**价值**一词不是作为有机统一性的程度，而是在它的最一般的意义上，即任何在评价意义上有效的东西。）这是因为我们可以说：价值是存在产生作用所趋向的东西。存在具有定向作用这一事实形成价值；假如存在是静态的，假如它的运动是任意的，就不存在价值。这不在于，**因为**在那个方向中存在着预先存在的价值，所以存在朝着某事物运动。因为存在以趋向方式运动，所以存在着价值。**这一**方式。所有这三个组成要件——存在、它的作用、它的趋向性——非常基本，无法追问存在是否可能在**错误**方向上产生作用；不存在更深的层次，以便在此基础上提出这一问题。或许，这一情景在抽象层面上是有吸引力的，然而，我们仍然提出异议：假如我们所知的最大事物——宇宙——朝着热寂和解体运动，**这一**方向是否具体说明或决定宇宙之中的价值的性质？由此可见，如果它是朝着某事物运动的实在或存在，它为什么应是不同的呢？

第二种可能性将更具体的内容赋予存在作用的目标。这一趋向性的方向是依次从内在、关系、目的，然后到理想限度的，所以，这一标准被处于端点的理想限度所固定。我们回想起来，这一列包含的维度有完美、全

能、神圣性、无限性、无限能量、特殊性(sui generis)、包罗一切性、自我选择、超越认识的平和、命运、自因(causa sui)。当然,还有上帝的许多传统属性。于是,根据这第二种可能性,存在运动的目标是成为上帝。上帝既不是存在的起源,也不是它的更早的原因,而是它的**目的**——它运动和作用所朝向的东西。存在要达到的是变为上帝!(非常鼓舞人心——但是,难道我们不能以相反的次序来排列同一列?)

第三种可能性更具传统神学的特征,即将上帝视为存在的起源。然而,存在仍然能够朝着变为上帝般的状态运动,朝着拥有(几乎)上帝的全部理想限度的特性运动,或许其目的在于与上帝形成一种联合的同一性——一种具有只有对上帝而言没有效用的一种实在的程度的同一性。(那么,这种**我们**是否在创造作为**它的**"产物"的某种新事物?)

本书前面章节在结束对上帝的沉思时提出,它描述了上帝的概念,但却没有描述上帝的性质。形而上推测是否有所帮助?如果上帝是存在的运动性质的理想限度,那么,上帝的性质便被赋予处于理想限度上的具体维度的确定内容。但是,我们在本书前面章节中看到,上帝这一概念并不要求可能出现的最大完美;为了使一种形而上理论去具体说明上帝的性质的内容,在这种情况下就得有理性——它或许见于人们的最高层次或最深层次的体验之中——以便认为上帝的确存在于该理想限度的位置上。

第四种可能性将存在的定向运动视为一种重复的或循环的过程。处于理想限度层面自身的实在的剖面可被视为某种占据一个**新**矩阵的**第一**列的事物;关于它我们可以转而提出这一问题:什么是它的关系性质、目的(telos)和理想限度?这可能是某种不同的事物。"理想限度"的理念不必是过渡的;某事物的理想限度的理想限度自身不必是该事物的理想限度。这里是一例:正整数序列的理想限度可能是无穷小的数值,但是,可以从这一数值构成的不同无穷值的理想限度——无论它是什么——本身不是正整数的理想限度。第一个无穷值从有限值往上跳了一个范畴,这一新范畴的理想限度距离有限值的太远,不可能也成为它的理想限度。于是,这一实在的矩阵或多面体的列的序列可能描述一种重复的过程。 204

它刺激我们的想象力，使我们去仔细思考这样一种可能性。然而，尽管对问题加以概括的做法的确时常表明其解决方法，这一重复的可能性看来并不能帮助我们更充分地认识存在运动所趋向的目的——正如我们在本书到此为止一直考虑的矩阵或多面体中所描述的，第一个尚未被重复的目的。

产生趋向性作用的主题使人浮想联翩，然而也是隐晦难懂的。实在的性质及排列尚需我们更深刻、更充分的认识。

第十八章
黑暗与光明

205

在此勾画的实在并不是完全乐观的；它可能以令人痛苦或不道德的方式，在特定维度上被人增加。邪恶可能是全面的，痛苦可能是剧烈的。在这种情况下，建议与实在发生深层次联系、变得更为真实的做法难道不是危险的吗？这一危险被一般的兼备的态度减轻，然而，沿着负面方向行进难道不会增加我们与实在的联系吗？

请注意，让“正面的事物”自身获得实在的维度的地位、将它纳入这一矩阵的做法并不消除负面途径的问题。在其他所有条件相等的情况下，事物越正面就越真实，因此，朝着正面方向前进是变得更真实的一种方式。但是，这仍然使正面事物处于不确定的地位；它仅仅作为许多维度之中的一种，可能被这些维度上的机会所超过，所以，某人达到最大实在的途径仍旧可能是负面的。

206

实在的某些维度具有明确的正面性质，例如，价值与意义，善与神圣性。这些出现在光明这一行中。（还有其他正面维度，这一矩阵之中某些维度在道德意义上看来是中性的。）是否可能还有另一个范畴的维度，以**黑暗**作为行首的一行？这一行并不专门关注道德问题，但却明确包括某些我们称为负面的事物，例如，苦难和不幸。（是否可以将黑暗放入苦难之列，将它们作为它的内在方面，将存在的绝望和恐惧作为它的关系的方面，将不幸作

为它的实现呢？在这种情况下，什么处于它的限度的位置上？）难道这些不同样既是现实性的侧面或维度，又是实在的侧面或维度，与斗争、对抗和冲突处于同一层面吗？

尼采将这类力量之间充满活力的作用和斗争视为人生的至关重要的因素，常常是提升人生品质的因素。他认为，仅仅关注正面、关注善的做法对人进行肢解："人的发展与树木的生长类似。他对高度和光明的追求越多，他的根基往土壤里深入的力量就越强，它们向下延伸，进入到黑暗之中，进入到深层之中——进入到邪恶之中。"[1]邪恶只是黑暗的一种形式，不应将黑暗与邪恶合并在一起："正是源于最深处，最高的事物必然达到其高度。"最后，"我相信，正是凭借对立事物和它们引起的感觉的在场，伟人——具有巨大张力的弯弓——得以发展。"[2]尼采的意思不只是说，负面事物是通向正面事物的必然的工具性途径，而且是说，这两者共同在持续的紧张状态之中构成一种动态整体；他看重的正是这一整体和它的紧张状态——障碍以及克服障碍的过程。

里尔克在一封信中写道：

> 任何在某个时候不完全赞同——完全并且**快乐地**赞同——人生的恐惧性的人都不能拥有我们的存在的无法言表的丰富性和力量；他只能在它的边缘上行走，当某一天面对审判时，既不是活的，也不是死的。显示恐惧性和巨大幸福的同一性，即同一神性的两个面孔——实际上是一个**单一的**面孔，它只是根据我们与它之间的距离，或者根据我们感知它的心理状态，以这种或那种方式呈现自身；这就是《挽歌》、《十四行诗》以及《奥尔甫斯》的真正意义和目的。[3]

207

我发现，我不能采取将负面放在与正面具有同等地位的这一步骤——一个无疑使人觉得高度兴奋、十分自由的步骤。另外还有两条可供使用

---

① 弗里德里希·尼采，《权力意志》（纽约：佳美图书，1968年），第967页。

② 弗里德里希·尼采，《查拉图斯特拉如是说》，见沃尔特·考夫曼编，《尼采选集》（纽约：北欧海盗，1954年），第154页，266页。

③ 致马戈特·西佐-诺提斯-克鲁伊伯爵夫人的信，1923年4月12日，引自斯蒂芬·米切尔编，《雷纳·玛丽亚·里尔克诗选》（纽约：兰登出版社，1982年），第317页。

的途径：一条从概括地讨论实在入手，然后给予负面因素在实在之中应有的隶属地位，另一条从一开始便建筑在正面因素之上。我先讨论第一条途径，它是旨在包含负面因素的更具形式意义的尝试。

当不幸和苦难并未完全征服或毁掉某人，并且具有其自身的强度时，它们可能是通向更大实在的途径；但是，我想要强调的是，负面因素是有限的。这不只是因为，它倾向于在很大程度上干涉实在的其他维度（包括不在光明这一行之中的维度），于是，负面因素是一种不好的交换，一种缩减实在的总体得分的交换——即使它在某些方面对实在有所提高时也是如此。负面因素因为其性质而具有更多的局限性。假如矩阵中有可被适当地标记为黑暗的某一行，那么，这一行的分数也会低于光明这一行。根据适当的量度标尺，负面因素可能具有的最高实在分数低于正面因素可能达到的高度。实在的标准并不使我们以同样的方式朝向正面事物的目标。

沿着矩阵中实在的任何一个维度——例如，价值——向更高位置运动，这一行为本身使某事物更真实；黑暗方面——例如，苦难或邪恶——的增加就其本身而言并不使某事物更真实，它实现这一点的唯一方式是依靠另一个给定的实在的维度——例如，强度或深度——运动，增加一事物在该维度上的得分。作为邪恶的邪恶并不使某事物更真实；作为价值的价值却能够做到这一点。其次，某些负面因素并不只是与（正面）维度中的一个维度不同，而且还是它的**对立面**。因此，通过——比如说——邪恶来增加实在的做法也并不只以偶然方式，降低实在在某个维度上的得分；它直接起到相反的作用，并且在某种程度上被它沿着该维度向下运动的方式所规定。负面的因素也能通过提升某事物在特定的正面维度上的位置，增加该事物的实在，自身直接地起作用——至少是它的一部分直接起作用——以便对抗和减弱另一个正面维度的作用。一个似乎有理的原则是，排除通过直接对抗实在的任何一个维度、旨在增加实在的程度的任何类似尝试。（不过，**认识**负面因素的状态本身可能是正面的，深层次的，在实在的维度上具有一个层面。）

208

黑暗面或负面也包括本身（在道德层面上）不是邪恶的东西，包括实

在维度的直接**对立面**，例如，苦难和不幸。我正是以一种觉得相当为难的心态说，这些事物只能通过让一事物沿着**另一**维度进一步运动，才能增加实在，因为我的一部分希望承认，黑暗的**这些**组成要件自身是实在的分离和独立的侧面，而不是隶属其下的东西。这不是一种更深刻而且不那么支离破碎的实在观吗？我感到担心。

但是，负面事物的隶属地位被人所意指的与实在的联系的性质增强。冲突和斗争、对抗性和破坏也是联系，但却不是任何人所意指的**与**实在的那种联系。但是，如果被渴求的东西是一种正面联系，它能够以更彻底、完全的方式，与本身是正面的实在联系起来。即使实在的负面是同等深层次的，巨大的——某种我们以前否认的东西——这一方面也不能以如此深刻、如此彻底的方式联系起来，无论是通过负面联系还是通过正面联系均是如此。我们旨在达到的与实在的联系的种类影响我们所联系的实在的性质，影响我们自己具有的实在的种类。再次，一般的兼备态度并不指向负面因素。以负面方式影响某人的行为(即使在某些方式增加他的实在的情况下也)减少他与实在的总体联系，因而被我们关注实在的(全部)联系的兼收并蓄的态度排除了。

或许，我们拥有或联系的最大的实在是正面的——正面因素是一种总体乐观论，然而，朝向负面的微小变化不可以在一定程度上改善我们的实在(以及与实在的联系)吗？虽然在一定程度上带着更多的迟疑，我在此也想坚持这一乐观论的立场。虽然黑暗的步骤可以使人获得大于他当下拥有或知道的实在，它们并不给他带来他——通过与兼收并蓄的态度一致的同样微小的步骤——能够达成的最大的实在。209

什么是正面范畴和负面范畴本身的基础？这一区分是存在于最基本的层面，还是后来产生的？从理论上看，更令人满意的做法并不是让这些范畴从实在矩阵**之内**的各个元之间的相互作用中产生出来，而是使它们与构成这一矩阵的行和列的标记联系起来。当我们设法找到蕴涵在这些具体的行和列的标记之中的叙述时，正面因素与负面因素之间的基本区别或许能够被建立起来。

朝向更大实在的运动不必追随黑暗的途径，然而，它却可能脱离幸福

原则。(难以将我们认为最真实的人物——苏格拉底、甘地、爱因斯坦、耶稣、拿破仑和林肯——视为比他人**更幸福**的人。)但是,幸福与实在的理念之间的联系比与可能的冲突理念之间的联系更为有趣。幸福时光是我们觉得特别真实的时光;强烈、集中、持久、恰当的幸福本身就是非常真实的,而且也使我们感到非常真实。或许,幸福感在这种情况下被人渴望的原因,不仅因为它们使人感觉**美好**,而且还因为它们构成一种明确清晰的感觉真实的方式。但是,如果幸福的这种吸引和基本解释的一部分是它与成为和感觉更真实的状态之间的联系,那么,当另一条途径具有更多实在,较小幸福时,这种冲突可能不会那么具有针对性——因为在这种情况下,另外这一条途径具有更多我们(在某种程度上)要求幸福**所带来**的东西:用某些幸福交换其他的不同于幸福显示的维度的行为将不会构成这样的牺牲。但是,我并不是要把**感觉**真实——即使它是有价值的——捧到至高无上的地位上。首要的一点是**成为**真实的;没有这种成为的感觉可能由体验机来提供。

在本书前面的章节中,我们将存在的事物(或现实性)作为扩展的矩阵的一行(与时间、空间、因果互动和自因这些矩阵元素放在一起)。我们最先构造的现实原则是现实性原则,建议将与现实性的联系作为实现快乐的一种方式(弗洛伊德的原则),作为就其本身而言重要的、有价值的东西。鉴于现实性是(经过扩展的)矩阵的一行,与现实性的联系本身就是变得更真实的一种方式。我们是否可以因此摒弃早期提出的这些现实原则呢?但是,尽管在实在的**某些**维度之中涉及现实性,这一矩阵留下的悬而未决的是这一可能性:通过其他维度去实现更大的实在,而不用与现实性发生接触。假如现实性这一行在实在的矩阵获得十分巨大的**分量**,这一问题就会被回避,或者至少被最小化。 210

将实在的维度排入这一矩阵的做法使我们得以认识它们相互之间的结构和联系,但却并未提供这些维度的任何排序。没有确定具体方式去说明两个事物——除非它们之中有一个在**所有**维度上的位置都比另一个更高一些——之中哪一个具有更大的实在。我们尚需作出很大努力,才能了解如何开始利用经济学家提出的等级排序、无差别曲线以及平衡的

形式机制。而且，如果说我们认为，事物在**许多**维度上具有相当数量的得分时就更为真实，从而使充分性具有价值，那么，评价实在的总体性表述就必须考虑这一点(例如，通过结合一个术语，用它来包括大多数显示出来的、或许有分量的维度)。

我本人希望给予以光明为行首的这一整行——它的矩阵元包括真、善、美及神圣性——特别大的分量，以便描述人们的生活。但是，我们离以完全线性的方式将这些维度排列起来的目标非常遥远——或许，这一点根本就是不可能的。不过，即使只列出这些维度可能也是大有帮助的，这使人记住什么东西应被列入考虑的范围，什么**可能**是有重大关系的。这一矩阵为这些作为组成要件的维度的最初排列增添了结构；它提供了一个使人产生联想的实在的模式，充当正确的相关理论，而且还充当了一种自我整合模式。

这一想法是令人愉快的：实在的王国自身并不是已在等级划分的次序中预先确定的，而是呈现一种开放状态，欢迎结合和整合其维度的新方式的出现。不管怎么说，不知道完整的排序方式这一状况为我们留下了进行尝试的空间。我们变得最真实的途径不是沿着预先确定的标尺向上移动，而是发现并创造我们自己的新方式，去组合和显示实在的维度。我们利用自己的特征和特殊机会，将自己及自己的生活安排为经过实在的特定发展轨迹——这一发展轨迹他人在以前没有组成过，但是当它被摆在他们面前时，他们能够承认和接受，将它作为我们经历实在的特定方式。

211 根据一个观点，(在一个并不完全的决定论的世界上的)自由意志存在于我们的将分量给予理由的行为之中。[①] 某事物是支持还是反对产生行动的理由并不取决于我们——这一点可能被该考虑的性质所决定，而我们可以利用哪些考虑可能取决于社会因素；但是，这些理由之中的任何一个所得到的分量并不是被任何外在因素预先确定的。在决定采取行动

---

① 这一观点在拙作《哲学解释》中被进一步详细展开，参见第296—316页。就自由意志在一个完全决定论的世界上可能构成的东西，该书也提出了看法；见第317—362页。

的过程中，我们缜密思考这些理由，然后判断哪些理由具有最大分量——这就是说，我们**赋予**这些理由更大的分量；我们继续坚持给予更大分量的行为与法律依附于先例的情形十分相似。在作出这一选择之后，其他人（而且还有我们）也可能说，我们采取这一行动的原因在于，对它有利的理由更具有分量；但是，假如我们采取另外一个（我们**可能**采取的）行动，它的实施也可被解释为是由对**它**有利的不同理由引起的。我们采取该行动的行为将对它有利的相关考虑提升到产生因果关系的地位；我们可以说，该行动是有原因的，但并不是因果意义上注定的。在某种范围之内，我们的行为取决于我们，因为让我们采取行动的理由的分量是我们赋予的某种东西。因此，实在的（评价性）维度不是在某个固定的等级划分中被预先排序的；这一事实不是某种我们表示惋惜的东西，恰恰是允许并且使我们能够自由行动的因素。

或许，甚至比发现我们自己的权衡并表现实在维度的方式更极端的是，我们每个人都必须——至少以隐含的方式——绘制自己的图表，亲历对实在的相互联系的性质的认识，分辨新的维度，以便将其添加到图表上，加以探索，对其进行回应，并且结合到我们的人生之中。（是否应将纯洁性放入这一图表？那么，天恩呢？）我们绘制的任何图表都不必被视为终极的；我们每个人仔细思考和实践我们到此为止能够理解的范围最大、结构最佳的矩阵——即使在我们准备对其加以改造时也是如此。[①]

我们在本章开始时担心，对更大实在的关注可能将人引入负面或不道德的方向；让我们直接考察一下伦理学自身将会有所帮助。伦理学并不是一个单一的结构；它由四个层面构成。第一个层面——即尊重伦理——要求尊重另一个成年人的生活和自主性（以及年轻人的潜在成年特征）；它的规则和原则限制干涉人的选择范围，禁止杀戮和奴役，形成一个需要尊重的权利的更具有概括性的清单。第二个层面——即回应伦理——要求以这样的方式行动：它对他人的实在和价值作出回应；这一方式考虑他 212

① 我们可能注意到，尽管实在的整个范畴范围广大，包罗万象，人们在传统上还谈及另一个我们尚未触及的王国，他们将它称为虚空、沉寂或空无；特定的沉思方式使我们能够到达并且亲历我们自己内心的这一王国。在这种情况下，可能出现什么样的新标准呢？

们的实在，并且内在地与它相符合。它的指导原则是将实在作为真实的事物来对待，它也形成规则：既不破坏他人的实在，也不降低它。对他人的实在作出回应，采取行动来提高它。①

哪一个居于优先地位，是尊重还是回应？在这二者相互背离的情况下，应该遵循哪一个？回应处于更高的层面，然而它有赖于尊重的层面。我在此的意思是，尊重是根据它的原则及规则来加以要求的；当回应在特定的情况下要求某种不同的东西时，这确实应该加以实现，但是其方式涉及在最小限度上背离或偏离这些关于尊重的规则。这些层面被最小残缺原则联系起来：遵循尊重原则；在必须偏离它们、以便获得回应的情况下，采取的偏离方式涉及对尊重的常规的最小违背或扰动。

请注意，这一结构不同于将回应置于首位的另一结构的方式；在与将此最大化有联系的策略或行动之中，在这种情况下挑选最大限度满足尊重原则的那一项。最小残缺原则鼓励旨在获得回应而对尊重原则的偏离；但是，无论对尊重造成什么损失，它都不致力于获得最大回应。所得的额外回应都得超过在尊重方面造成的额外损失。它的结果有时候是，回应行动被选取的原因在于它在一定程度上分裂尊重规则的结构，但是，带来最大回应的行动因为其分裂性过于巨大而不被选取。② 在这种情况

213 下，这既不是将回应最大化的结构，也不是非偏离的方式要求尊重的结

---

① 有关尊重伦理——或者它的一种变体——的陈述，见拙作《无政府、国家与乌托邦》；对回应伦理的陈述，见拙作《哲学解释》的第5章。

② 假设我们能够量度一种行动——将它称为行动A——实现尊重——将它称为尊重(A)——要求的程度，能够量度行动A借以实现对实在的回应所要求的东西——将它称为回应(A)——的数量。让我们用R＊来表示对尊重原则的彻底遵守。在这种情况下，如果A偏离尊重的要求，以便获得更大的回应，R＊-尊重(A)将量度这一偏离的数量，最小残缺原则要求尝试去减小这一具体的差异，或者使其最小化。在判定是否以更符合尊重常规的方式，去采取行动A，而不是动作B——与A相比，B可能完全符合，或者说涉及缺尊重结构的较小残缺——的过程中，我们需要能够量度A超过B的回应数量的增加——回应(A)-回应(B)，量度在对超过B的A的遵守方面的损失——尊重(B)-尊重(A)；最为重要的是，我们需要能够判定其中之一何时超过另一个。这不仅仅是一个比较两个和的问题(因为这在很大程度上取决于量度回应和尊重的两种不同的量度标尺)，而且是一个道德判断的问题。只有在回应(A)-回应(B)超过尊重(B)-尊重(A)的情况下，A才会得以推荐。否则，就必须采取B，或者采取甚至更符合尊重的常规的另一个行动C；行动C的更多尊重不被B的更大回应所超过。(在拙作《哲学解释》中，我详细展开了相关细节，用最小残缺的特征来具体说明这一结构，见第485—494页。)

构。它允许偏离尊重，以便获得更多回应，但是其唯一条件是，获得的更多回应足以超过在完全遵守尊重的常规过程中形成的损失。它鼓励的偏离涉及必要的最小残缺。

第三个层面是关爱伦理。关爱的态度可能在一定范围之内变化，从关爱、关注、温柔、到内心深处的怜悯以及爱。回应有时候也可能需要或要求这一点——它取决于回应所涉及的实在的性质；但是，这些态度明显不同，足以成为独立考虑的理由。这一层面也有它的价值和原则；在它的最紧张的状态下，它要求不伤生（ahimsa），不对任何人（而且或许不对任何生灵）造成伤害，它要求爱（"善待他人如同善待所爱之人"）。我们在此常常发现这些态度的宗教基础——佛教的慈悲、犹太教的布施（tsedaka）、基督教的爱，可能还有非宗教的形式。关爱伦理与前两种伦理的关系类似反应与尊重的关系；当它的建议偏离其他伦理时，它应被遵循，但是必须符合最小残缺原则。

从某种意义上说，后面出现的层面是更高的层面；它们能够证明，偏离前面出现的伦理是有理的，它们的标准看来更是感悟之作。然而，前面出现的这些标准是更高基本的标准；它们应该最先得到满足，它们对任何偏离都施加强大的吸引力，将偏离引向遵守最小残缺原则的方向。在一个层面内部，对一个人的尊重（或回应，或关爱）所要求的行动可能不同于对另一人的态度所要求的行动——甚至对同一个人，同一种态度可能要求不同的行动。这些差异可能通过移到上一层面的办法来加以解决——如果它出现在尊重这一层面，看一看关爱层面；如果向上一层面移动的办法不能解决这一问题，向下移动一个（或两个）层面可能解决。 214

还有另一个层面，**光明**层面。（我在此用黑体标示光明一词，以便提醒读者我给予它的特殊意义。）光明这一范畴作为一行出现在实在的矩阵中；它的矩阵元素是真、善、美和神圣性。在这一层面上，一个人是抱着提升我们能够影响的人的光明的态度，还是抱着增加自己的光明的态度？当对他人的一种态度（和行为方式）可以与一个人自己的存在方式相区别时，这里的问题出现在将施与他人的伦理行为与将要出现的最佳方式联系起来的过程中。光明层面化解这一区别。

光明伦理要求人成为它的载体。成为一个光明的人就是成为它的传递者。自我与他人之间的区别被克服了;光明不可能与它的光亮分离开来,它的存在不可能与它的表现形式分离开来。

成为光明的载体就是成为**非个人的**载体。试图给它打上个人标志的做法会扭曲它,使它偏向个人的界限。《薄伽梵歌》(Bhagavada-Gita)提到了没有动机的行为;我认为,它的意思是使自己成为一种纯粹的、非个性的载体,其他事物可以借此动作产生作用,然后得以传递。一名歌剧演员可以将她自己视为传递音乐的载体,使用她身体的资源和共鸣,以便让音乐通过她完美地流淌出来。在**试图**诠释音乐、让表演具有自己的个人标志的人与试图让它纯粹地展现的人之间存在着差异——当然,后者也是一个具体人,我们认为我们听到的歌声带有她的标记。或许,两者之间的差异在于,**她**并不以这一方式听到它或勾画它,其结果是她或我们能够听到。

215 光明的载体赋予它、他的——或她的——敏锐和开放的核心关注,注意到真、善、美、神圣性的范例或例示,给予它们进行转变的充分行动自由,然后自发地产生作用。真、善、美、神圣性通过你产生作用从而转变人的方式,变为**你的**光明的方式。我们现在可以构造另外一个现实原则,即第六个原则:变为光明的载体。

在本书前面的章节中,我们曾试图通过乘法公式将对价值的三种态度——自我论态度、关系论态度、绝对论态度——结合起来,但是,那实际上是一种人为的结合办法,除了以某种方式结合这些态度的需要之外,并无特殊的理论基础。但是,成为光明的载体这一做法进一步具体说明它们,**确实**将这些态度整合起来了。

在本书到此为止提出的实在理论中,大多数维度(例如,强度及生动性、重要性及作为有机统一性程度的价值)几乎认可任何构成实在的内容的事物。在这样一种形式主义的理论中出现了一个问题:是否邪恶、痛苦、残忍的力量或纯粹的财富不会增加实在——因为实在本身是被描述为不需要具体内容的。这一点形成了种种旨在说明该形式主义的理论如何避开负面内容的——在一定程度上不令人信服的——尝试。我们在此

的做法与之不同，能够使光明这一行——即，真、善、美和神圣性——成为实在的内容，而其他所有的实在的维度在(并且只有在)包括**这一**内容时才能增加实在。强度或生动性只有在强化真、善、美和神圣性，或者使它们更生动时才能增加实在；价值是对真、善、美和神圣性的某些部分的统一；深度在它是这些维度的深度时构成更大的实在，如此等等。或许，我们不是要求这些维度被光明的内容所填充，而是在一般情况下，可以将它们视为对实在的增加——其条件是，它们不被光明的**对立面**所填充；中性内容可以在它们之中起作用。

但是，我们却不再从大体上中性的实在理论之内去证明良善的事物是有道理的；实在从一开始便是建筑在真、善、美和神圣性的基础之上的。但是，不管怎样说，我们为什么想要为良善的事物提供某种中性的基本解释呢？我们为什么不直截了当地承认，我们致力于形成良善的事物，致力于光明呢？毕竟，假如我们提出某种其结果**不会**形成良善的事物的中性说法——例如，就我们所知，演绎逻辑本身并不指向这一方向——那么，我们会说，这不是适合的中性说法。或许，我们想要一种旨在说服他人的中性说法，但是，历史在这一方面揭示的成功情况甚少；假如该说法**确实**形成良善的事物，具有足够探索精神的批评者会揭示它的最初的非中性意味或非中性出现疏漏的场所——毕竟，假如它是彻底中性的，那么，它就不能总是形成良善——而不是无良——的事物。 216

康德希望将义务置于某种事物——而不是良善的性格倾向——之上，以便对性格倾向加以约束。他希望给道德提供一种更**可靠的**基础，这是因为，假如良善的性格倾向缺失或者不够强烈，又该如何是好呢？[①] 理论伦理学的诸多构建都是基于对我们自己的性格倾向的恐惧或不信任态度的，其目的是对它们加以约束。人们设法为良善的事物提供一种基础，一种从底部对其进行加固的真实的**存在**，因为善的**吸引力**被认为在没有某种额外的权威时是不够强大的。与之类似，试图将善植根于合理性之

① 在《神经类型》中，大卫·夏皮罗描绘了强迫性神经官能症患者的这一情况：他通过将一般原则应用于特定细节的技术问题，取代作出自己的全面决定的需要；在这一过程中，他关注用一般行为准则和一般原则来指导自己的最微不足道的行动。

中的人认为，合理性在二者之中是更可靠的。

假如我们**确实**信任自己的性格倾向，我们又会如何看待伦理学呢？在这种情况下，我们可以将它视为对我们的良好性格倾向的一种放大，视为对它们的扩展、规范化和引导，视为告诉我们如何变为光明的载体和传递者的理论。如果对伦理学基础的理论建构源于对光明的吸引力的不信任态度，即对我们的欲望组态的不信任态度，那么，现在的任务不是通过论证来支撑这种光明，而是使我们自己变为在这种情况下能够信任我们自己的性格倾向的存在者。

可取的做法是提出某种具有启迪性的看法，讨论光明的维度、内在的真（以及它的明晰性和透明度）、善、内在美，讨论济慈将美与真等同起来的做法，讨论神圣性，然后说明为什么光明看来是它们的合适的组成要素或隐喻。一个人的脸上怎么可能映透着善的光芒？为什么光环在宗教艺术中显得如此合适？为什么贵格会教徒谈到“内心深处的光明”？或许，我们有一天将能够理解处于有伦理的状态的意义——既不是它的基础，也不是它的结果，而是有伦理的状态的**意义**。

第十九章
神学解释

217

除了形而上学之外，神学也一直在与黑暗进行搏斗。一个传统的神学问题是，为什么上帝允许邪恶在世界上存在？我要考虑某些非传统的答案。一方面，这个问题对信仰宗教的人士而言是一个亟待解决的问题，另一方面，非宗教人士也发现它是有趣的，或者说至少是一种具有挑战性的智力练习。[①]

“邪恶问题”是由这一事实提出来的：按照传统构想，上帝拥有某些特征：全能、全知和至善。然而，却存在着邪恶。排除这些特征中的一个，困难的智力冲突便不复存在了。假如说上帝不是全能的，那么，因为他（或她）无法阻止邪恶，邪恶就可以存在。假如说上帝不是全知的，那么，因为上帝不知道他在创造世界的过程中创造了邪恶，邪恶就可以存在。假如说上帝不是至善的，假如说上帝不在乎（至少在我们看来）邪恶的存在，或者假如说上 218 帝是有恶意的，那么，邪恶也可以存在，而且不存在（智力）问题。无论邪恶存在于作恶之人身上，还是存在于给无辜者带来巨大苦难的活动——其标准例子是地震——之中，看来都完全没有办法将全能、全知、至善这些特征与邪恶在世界上的存在调和起来。对世界上包含邪恶这

① 本章的较早一稿刊登在《犁锄》，第11卷，第4期，第151—166页。

一事实，看来无法提供任何宗教解释。不管怎么说，迄今尚未提出任何适当的、在内在层面上令人满意的宗教解释（或者神义论）。

解答这个问题的一个方式是完全否认邪恶的存在。根据某些观点，邪恶不是实在的事物，它是一种缺失。一切邪恶的本质是善的欠缺。不是因为上帝创造了邪恶——他只是没有在各个方面安排足够美好的事物，他没有让一切事物都充满善。（这些理论家们一定以为，如果上帝没有创造邪恶，而只不过是没有创造足够的善，从而构成足够的善，那么，上帝在道德上便对邪恶的存在不负那么多的责任了。）

邪恶不过是善的欠缺这一观点从未显得很有道理——对经历或遭受过苦难的人而言尤其如此。如果善是一个大于0的数，那么，邪恶不是0——不仅仅是善的欠缺——而是小于0的数。它是凭其本身的性质存在的某事物，某种负的事物。一种学说认为，邪恶在世界具有一种作用，即教育我们的作用。世界是一所巨大的学校，是被济慈称为制造灵魂的溪谷。我们经历邪恶，并且通过苦难来获得智慧。于是，神仁慈地为我们的教育提供了条件。

这提出了一个非常严肃的问题，为什么我们在某些等级上被略过了？为什么我们没有被预制为——或者制造为——具有更高地位，以便使我们实际上不必经历这种完全的学习过程？

另一种传统的学说认为，邪恶源于自由意志。神创造了具有自由意志的人，发现他们有时候会利用自由意志作恶。然而，人们面对的事情并非全都是作为他人的行动的结果出现的；存在着地震、风暴等自然灾害。自由意志论者在原则上可以将这些活动归因于被上帝赋予自由意志的其他存在者——（堕落的）天使或恶魔；这样，所有的邪恶以某种方式都被自由的行为主体的行动解释了。

219 但是，假如上帝希望创造具有自由意志的存在者，难道他不能事先预见到那些将会通过作恶来（滥）用他们的自由意志的存在者，从而将他们置于他所创造的世界之外？（就此出现了大量精妙的文献，争论是否这真的是一种可能性。）自由意志是有价值的；只有当自主的行为主体选择良善而不是邪恶时，他们才具有道德方面的美德。但是，通过自由意志来解

释邪恶的理论家必须说明这一点是成立的:不仅自由意志是良善的,有价值的,而且它的价值远远超过次佳备选项。假设自由意志的次佳备选项是把良善深深地印在头脑中的存在者,他们因而自然而然、不可避免地选择良善。或许,与面对诱惑但却自动选择良善、具有自由意志的存在者相比,这不如他们的**那么**良善。但是,它到底差多少呢?二者之间的差异是否大到——并且其重要性达到——这种程度,从而证明这个世界包含的所有邪恶和苦难是有道理的?与次佳备选项相比,通过拥有具有自由意志的存在者而获得的这一额外价值是否足以超过自由意志(在假设的基础上)带来的所有邪恶和苦难?我们至少可以说,这是不清楚的。①

让我们回想一下与这一问题相伴的某些其他观点。有这样一种观点:世界是用预先存在的材料创造的,而不是(如标准解释所说的那样)从无到有(ex nihilo)而来的。柏拉图(在《蒂迈欧篇》中)持神圣工匠以这一方式行动这一观点。在犹太教的神秘论传统中,喀巴拉学派的一个观点认为,存在着以前的创造物;这些早些时候创造的事物留下的碎片以消极方式,与现有的创造物相互作用。所以,上帝不应因为创造物中存在着任何邪恶或缺陷而受到责备,因为这样的东西应被视为以前遗留下来的材料的性质所形成的。考虑到上帝面对的基础,你期望得到什么呢?但是,这一观点限制了上帝的能力。即使使用了预先存在的材料,上帝为什么不对它进行改造,从而不留下后来的邪恶残余呢?

根据柏罗丁和新柏拉图主义者的观点,神(太一)发射出较低的等级。它不由自主地流溢出这些等级,但却并不了解它们——你可以说,它将它们分泌出来。由于神并不知道这些较低的等级,它没有采取任何行动阻止它们。越来越多的等级被产生出来,每个等级都流溢出另外的等级。事物一旦远离神,便达到邪恶存在的等级之中。而且不幸的是,这就是我们所居的等级——或者至少是我们的物质本性所居的等级。无论这一新柏拉图主义观点在理论上是否合适,它却没有留下一个值得崇拜的上帝。 220

① 宗教解释无需假设,自由意志的目的在于它为我们提供的内在价值。假设上帝创造具有自由意志的存在者的目的是要使他们变得无法预料的,这样,他就能够看到他们的有趣的、出人意料的故事——他们就会是上帝的电视连续剧。

呈现在我们面前的是这样一个存在者：它并不知道它的行为，它不由自主地流溢出事物，它并不知道正在发生的事情。这样一种理论可能作为形而上学而起作用，但它不会作为宗教而起作用。

诺斯替教(其教义与新柏拉图主义一起，融入了喀巴拉学派)认为，创造我们所在的世界的神并不是完美无缺，无限睿智的；它也不是当时存在的最高的神。存在着一位地位高于我们所在世界的创造者的神，他远离我们所在的世界。我们的世界是由一位帮手或反叛的神灵创造的——至少是由以某种方式把这事搞砸了的某位神灵创造的。这使诺斯替教的理论家们认为，他们的任务就是为了逃离这个世界，逃出地方豪绅的统治范围，以便以某种方式领悟更高的至善神。

形形色色的善恶二元论观点在思想史上时常出现。有一个以上的神这一观点就能使人说，存在着一个至善的神——他恰恰不是人面对的神，不是对所有这一切负责的神。但是，这只不过延缓了这个问题；它把相同的问题推到了另一个层面上。如果更高的神是至上的神(让我们在此只考虑两个等级吧，不去管三个等级或者无限的数值)，那么，这一更高的存在者为什么允许统治我们的世界的这一位神以他已经采取的方式粗暴地对待它？如果这位至上的神是至善的，不想让苦难或邪恶发生，那么，他为什么允许这位次要的神把我们这个世界搞得如此糟糕？(难道他没有力量阻止他?)如果这位更高的神创造了这位次要的神，他为什么不把次要的神创造为不会错误行事的神呢？很显然，诺斯替教的教义仅仅延缓了这个问题，不过暂且认为某处存在着一位不会因为任何事情而受责备的神，无疑是令人满意的。

犹太教的一个流派，即喀巴拉学派认为——我在此沿用大学者哥舒姆·舒勒姆的描述——在神灵之中，在无限(einsof)之中，存在着属性，即流溢层(sefirot)。根据标准的喀巴拉学派的观点，邪恶是通过不同的神圣属性之间的紧张状态形成的。这些属性的每一种就其本身而言都是良善的。没有哪一种属性是无良的，邪恶的，或者该受责备的。不知何故，在它们的相互作用之中，事物发展的结果却不尽如人意。我认为，这一情况并非偶然：喀巴拉学派论者强调报应(din)与充满爱心的慈悲或怜

221

悯(chesed)。这两者处于紧张状态之中,不知何故无法达到应有的平衡;因为它们之间的紧张状态和不平衡,所以在被创造的世界中便出现了问题。

你可能会问:为什么神无法使它们达到应有的平衡状态?难道这不是神的一种非完美性吗?但是,在报应与充满爱心的慈悲之间,在正义与怜悯之间,谁知道什么是应有的平衡?它们总是处于紧张状态之中。(在某些观点中,如果存在正义,完全难以理解怎么会存在怜悯的余地。如果怜悯意味着给予人少于他们应得到的数量,这就是说,比他们应受的惩罚更少;那么,如果他们真的应该得到某种不好的东西,这究竟是否公正呢?我提出这一问题的目的不是赞同怜悯与正义之间的不协调性,而是为了显示它们之间的紧张状态——一种在它们被给予不同范围的情况下继续存在的紧张状态:旨在纠正过去的正义与旨在平复将来的怜悯。)

在思想史上,正义与怜悯之间一直存在着紧张状态;所以,喀巴拉学派的思想家的做法是明智的:将它们挑选出来,作为两种处于不平衡状态的事物。这不会标示神性中的任何瑕疵;这些属性本身——鉴于它们的性质——不可能和谐一致。但是,任何神灵都应该包含两者。

尽管如此,为什么神灵不形成完美的平衡呢?有人可能认为,其实没有单一的应有平衡——甚至上帝也不能形成这样的平衡;但是,标准的喀巴拉学派理论认为,正义或报应(din)逾越了它在应有平衡之中的界限。根据伊萨克·卢里亚的观点,为了创造世界,神灵萎缩到其自身之内;在这种情况下,某些报应凝结或集中起来,然后被释放出来,形成一个最终导致我们遭遇的全部无良事物的微小疵点。后来,加沙的内森——被人怀疑的自称的救世主萨巴塔伊·泽维的一名追求者——声称,存在着上帝的不同组成部分。有一位完全自我满足的上帝,他根本不想创造世界——　222
他只是希望忙于沉思默想,就像一位杰出的亚里士多德学派的大师。但是,上帝的另外一部分希望创造世界。正是因为上帝的自我满足的部分抵抗创造世界的行为,所以在世界上存在着邪恶。

所有这些喀巴拉学派理论具有下述优点:它们试图从神性之内的某

种紧张状态、冲突或相互作用的角度来解释邪恶在世界上的存在。它们——正如舒勒姆所指出的——在这一点上是神智学理论:它们讨论内在性质、生命——“心灵”一词在此不是完全贴切的——以及神灵现有的存在。在这一领域中,他们发现了许多运用策略的空间,利用神秘经历和对传统文本——经常艰涩难懂——的阐释。此类理论非常深奥。

犹太人于1492年被驱逐出西班牙,因而饱受巨大创伤。喀巴拉学派将上帝的显现(shechinab)(神灵在场的一种外观)描述为被替代的,背井离乡的,必然要回归的,这一做法反映了被逐出耶路撒冷和圣地的犹太人的现实处境。喀巴拉学派的人士认为,当最具创伤的苦难困扰地球上的犹太人时,在天国中的一切事物也是不和谐的。(舒勒姆认为,在这种情况下,喀巴拉学派提出的诉求中的一大部分内容在于这种类似性。)标准的观点认为,上帝基于他自己的考虑(他希望创造具有自由意志的存在者,或者诸如此类的原因)在此创造了邪恶,而现在却只是开心地袖手旁观;喀巴拉学派的看法与之不同,认为在天国中也有麻烦。坏事迭出的人类王国与对天国产生影响的活动之间存在着一种相似性。神灵的创伤与犹太人的放逐相对应;上帝的一种外观被放逐了,并不处于它应有的场所。喀巴拉学派认为,犹太人身负特殊的使命;通过发挥自己的作用,他们能够帮助神圣的上帝显现(Shechinah)返回其适当的场所。在稍后的讨论中,我们将回头来讨论喀巴拉学派的某些观点。

莱布尼茨对邪恶问题的观点因为伏尔泰的讽刺作品《老实人》而广为人知。莱布尼茨说,上帝创造了可能的最美好的世界。伏尔泰给我们描述了一个连连遭遇灾难、但却滑稽地这样说的角色,“没事儿,这是所有可能的世界中的最美好的一个”。像莱布尼茨——微积分的发明者——这样聪明的人怎么可能说出伏尔泰认为出自他口中的这些愚钝的言辞呢?(请回忆一下这一笑话:乐观论者认为,这是所有可能的世界中的最美好的一个,悲观论者随即表示赞同。)

莱布尼茨的实际意思是什么呢?莱布尼茨认为,上帝准备创造可能的世界之中最完美的一个。可能的世界是没有矛盾的世界;你现在正在其中阅读、同时此刻又没有阅读的世界不是可能的世界。根据莱布尼茨

的说法，上帝在逻辑可能性的范围之内选择了最美好、最完美的世界——但是，在什么方面是最美好和最完美的呢？

莱布尼茨所思考的完美世界是这样的：在那里，一套简单的原则和法则产生世界的丰富细节。最完美的世界拥有以最简单的方式所形成的最丰富的多样性——即，拥有最大的有机统一性。在建造这样的世界时，人们需要简单的自然法则；然而，在它们的运行过程中，偶尔会有地震和自然灾害，而且有时候人们会误入其中。但是，上帝可以使其免于发生。他可能洒下圣迹——就像撒在提子蛋糕中的提子，这样的圣迹能够在最恰当的时刻进行干预。（迈蒙尼德探讨了圣迹是固有的，事先安排的，还是后来意外出现的这一问题。）每一灾难都可被此类单独的小喷洒所避免——如果不是圣迹，那么就是最初的自然法则中单独、微小的复杂结构。在莱布尼茨看来，虽然这一点可能实现，它却会形成一个太不完美、太不美丽的世界。一个充满提子的世界既不是完美的，也不是值得期望的。所以，根据莱布尼茨的观点，上帝创造了所有可能的世界中最完美的一个；他——莱布尼茨和上帝——将这样的世界视为最美好的：在这里，会以一种非常简单的方式产生数量最大、种类最多的事实（包括大量美好的事物）。

显然，这不是伏尔泰所讽刺的理念。尽管如此，我们可能感到疑惑，我们为什么应该崇拜一位仅仅关注如此美丽的完美事物的神？如果无良事物——道德意义上的无良事物——出现，而这位神对此漠不关心，心里考虑的只有它们可能毁坏世界的美的完美性。（他可能在这一程度上关心：如果两个世界在具有美的完整性方面平分秋色，他会选择给我们带来最少苦难的那一个。）

但是，我们可以对莱布尼茨观点加以修正，以便（像经济学家们所说的那样）形成平衡。上帝没有创造所有可能的世界中最完美的一个（以可能的最简单方式产生最大多样性的世界），但他却创造了所有可能的世界中的第 17 个最完美的世界。他牺牲了某些形而上的完美性，以便减轻否则会继续存在的大量痛苦。这样一位上帝关心我们；他并未只选择产生于最简单法则的最完美的世界。他在某些方面洒下了一些提子，使事物 224

变得复杂起来。这会需要偶尔出现许多小小的圣迹和提子，而这一世界——第1695个最完美的世界——对他来说也是不美丽的，不完美的。然而，他也未创造在他看来最美好的世界。他做出了一些牺牲，创造出一个在他的完美等级划分中处于较低位置的世界，以便在此提升道德的善。这样的存在者不应因为没有从任何方面去关心我们的幸福而遭到鄙视——他虽然没有专门关心我们的幸福，但已为我们做出了重大牺牲。不过，我甚至并不认为，这一经过修正的莱布尼茨式观点能够就邪恶的存在提供充分的宗教解释，其原因我随即将会谈到。

自从莱布尼茨的时代以来，众多哲学家都讨论了可能的世界——即使并不总是讨论最美好的世界。近来的一位哲学家——乔治·施莱辛格——断言，根本不存在所有可能的世界中最美好的一个这类的东西。唯一的可能最美好的事物是具有无限价值的世界，但是，唯一拥有无限价值的事物是神灵——上帝。（上帝——由于我们现在不必深究的原因——不会创造另一个与他类似、拥有无限价值的存在者。）所以，在创造世界的过程中，上帝能够做的只是创造一个有限价值的世界。

但是，上帝为什么想要创造世界呢？（我们知道这样的警告：某些事物人是不应探究的；那些探究的人是将会如何发现，假如他们没有来到这个世界上，世界可能会更好一些。）对创世的神学讨论通常是在对邪恶的讨论之外进行的。人们认为存在着若干分离开来的问题：为什么要创造世界？为什么要创造一个其中包含邪恶的世界？但是，假如我们能够理解创世的理由，为什么一位完美的神灵会创造世界，而不干脆独自心安理得地休息？在这种情况下，我们就能理解，为什么这个世界具有它现在展示的特点，其中包括邪恶。

上帝（已经完美无缺地自我满足，并且无限地具有价值）不想为了增加他或她自己的价值，或者出于需要而创造世界（尽管犹太教传统常常描述个人——或者作为总体的犹太人——能够完成的功能）。神灵试图完成的不是要增加已有的总价值——它由于上帝自己的在场已经是无限的——而是要为神灵自身创造其他价值，而任何创造出来的世界都只能获得有限的价值。

上帝——在创造世界的过程中——带来了特定数量的价值，一个有限的数量。这如同上帝挑选了一个数字。上帝挑选了一个数字——我们假设是1 000 563——那就是世界上的价值、优点和善的数量。在这种情况下，我们问上帝："为什么你不挑选一个更大的数字？"他问我们，他应该挑选什么数字。我们说："为什么不挑选5 000 222？"他解释说："假如我挑选这一个，你们会说'为什么你不挑选一个更大的数字？'鉴于我创造的世界不能具有无限价值，它将是具有有限价值的。所以，我创造的任何世界都会因为没有达到更好标准而受到责难。"从理论角度看，根本就没有什么所有可能的世界之中最美好世界——这类似于没有最大的正整数的情况。就上帝创造的任何世界而言，总是存在着比之更好的世界。如果上帝要创造世界，他就不得不选择，而他选择了这个世界。 225

于是，施莱辛格在回答邪恶问题时问道（这给人以玩弄技术花招的感觉）：我们抱怨什么？我们为什么对这个世界抱有怨言，问上帝为什么没有使它变得更好？问上帝这个世界为什么存在着邪恶？对他可能创造的任何世界，难道我们不会提出同样的问题？[①]

我们应回答说，我们不会，因为有一条我们可以划出的自然界限，因为我们可以问上帝，为什么至少没有使这个世界更好一点。我们可以在邪恶存在的位置上画出一条线。或许，一个没有邪恶的世界并不是人们所想象的那么美妙无比；或许，世界可能达到的美妙是没有限度的。（或许，假如上帝真的使这个世界美妙无比，它根本就没有我们安身立命之处了！）但是，上帝至少本来可能创造一个没有如今这么多痛苦和苦难的世界。

存在着一条被邪恶的存在标记出来的界线；然而，这个世界在范围和价值方面是处于这一条线之下的。为什么上帝没有至少跨过这一条线呢？根据施莱辛格的论证的思路，对这一问题的反驳是，存在着不确定数 226

① 见乔治·施莱辛格，《邪恶问题与苦难问题》，见《美国哲学季刊》，1(1964)，第244—247页；《宗教与科学方法》(荷兰多德雷赫特：D. 赖德尔，1977年)。

量的界线。我们注意到的只有一条不涉及邪恶的线，所以问上帝为什么不跨过这条线。但是，他跨过了许多其他的线。存在着许多使这个世界改变现状的灾难性方式——它不是以这种方式被创造出来的。他的确跨过了那些界线。假如他也跨过了(不涉及邪恶的)这一条线，我们会注意到上面的另一条线，又会问他为什么不跨过那一条。我们提出的问题现在向上移动了一个层次，不同之处在于，这次的界线是可以被划出的，而不是改变创世的价值量的界线。

有人可能问，不管怎样说，为什么上帝没有阻止大量邪恶的出现呢？同理，对这一问题的回答可能是，他**确实**阻止了最大数量的灾难；例如，他可能进行了干预，避免可能使 100 000 000 罹难的事件和战争。在上帝消除了最大的灾难和邪恶之后，余下的最大邪恶在我们看来都显得非常庞大，这是因为它们处于我们实际熟悉的衡量标尺的顶端；所以，我们在这种情况下会——以错误的方式——提出，为什么上帝至少没有消除大多数邪恶。他已经做到了这一点。

或许，这一理论满足了我们在开始时思考解决邪恶问题的方法的过程中可能列出的智力标准。我们可能只是希望得到某种方法，它能够在逻辑上使全知、全能和至善不与邪恶在世界上存在的状态相互冲突。我们可能认为，任何使这两方面的因素协调起来的理论都是令人满意的解决方法。但是，这一理论并非如此。

强加于对邪恶的存在的任何具有充分性的宗教观点之上的一个条件是：对现实中经历苦难、饱受痛苦或者面对邪恶的人，它应该提供某种解释。这并不是说，所作的解释必须给这样的人带来安慰。或许，真实的说法并不是使人感到宽慰的。但是，它不能是某种使人尴尬退缩的东西。我们在此已经探讨的这一理论所提供的不是一种可能的东西，不是一种讲给某人听的体面的东西。

对邪恶的存在的另一观点也有相同的缺陷，然而同样值得一谈。请考虑上帝希望创造世界、而不是继续单独处于他所在的任何境况的理由。这是否是只创造**一个**世界的原因呢？请回想一下一个接着一个的并无充分理由的关于创造物的故事，也请回想一下科幻小说中类似的非互动宇

227

宙的主题。①

上帝不会为了增加他自己的价值、良善或诸如此类的东西而创造世界——这些已是无限的了。已经存在的价值总量也不会得以增加；将一个有限的数量加到一个已是无限的数量上并不会使后者变得更大。创造这一有限价值的世界原因就得在于它自身的目的和价值。但是，在这种情况下，为什么只创造**一个**世界呢？为什么不创造许多世界，许多非互动宇宙呢？

假如神灵这样做，这些世界将会是什么模样？他是否会创造相同的世界，让相同细节反反复复地出现？或许这样做是没有意义的，或许他会这样做 5 次、12 次或者 100 万次。尽管如此，增添一个不同的世界也会带来某种多样性，某些它自身的价值，而无需从已经创造出来的世界中减去什么。或许，神灵在这种情况下可能创造全部具有正净值的世界。（只有当一个世界的善、价值或类似的东西的数量得以评估，其负面事物的数量被扣除，并且所得结果为正时，世界才具有正净值。）如果这一世界的存在状态优于它不存在的状态，世界会得以创造出来。于是，我们可以想象神灵着手创造多个全都具有价值的宇宙的情况。

你说，你在这个宇宙之中看到了许许多多的缺陷，所以问上帝为什么不使宇宙变得更好一些。他确实造了一个更好的宇宙；他创了一个更好的宇宙——用的正是你所想象的方式。他造了那一个，**然后**也造了这一个。“怎么说呢，为什么他没有**只**造那一个呢？”假如他只造了那一个，而不是创造了那一个以后又创造了这一个，那是否会更好一些呢？不，如果这一个也有价值存在下去，那就不会更好。“但是，他为什么不将我放在那一个世界上，而是把我放在这一个上？”当然，他放在这个世界上的任何人都会提出同样的问题。（还有，要么是这个宇宙，要么是你自己可能具 228

① 大卫·刘易斯在其著作《反事实条件陈述》（牛津：巴兹尔布莱克维尔，1973 年）中表述了一切可能的世界都存在这一见解，后来在《世界的多样性》（牛津：巴兹尔布莱克维尔，1986 年）中详细展开了这一观点，并针对种种异议，为它进行了辩护。在拙作《哲学解释》中，我讨论了这一见解——或者说一个掐头去尾的观点——是如何可能帮助我们回答这一问题的：为什么是有，而不是无？在此应用这一观点来解释邪恶问题的论点是在与斯蒂芬·菲利普斯的讨论中形成的。

有这样的结构——它让你只能存在于在其中,或者类似的宇宙中。)

在这幅图画中,存在着一位慈善的神灵,他创造一切具有正净值的世界;我们的世界——尽管它包含某些邪恶——便是其中之一。我们的世界存在比它不存在更好,对慈悲的上帝为什么没有使这个世界变得更好这一问题的回答是,他也造了一个更好的世界。他缔造一切可能出现的美好世界,而不仅仅是(像莱布尼茨认为的)所有可能的世界中的最美好的,而不仅仅是任何一个世界。他创造了许多可能的(美好)世界。实际上,假如他创造一个无限数字,那么,这可能是他自己的创造无限价值的途径。这是因为,虽然每个被创造出来的世界的价值是有限的(为正值的),这些有限价值的无限之和自身能够是无限的。

一方面,将这一理论陈述给某个遭受邪恶之害的人或许在一定程度上是比较容易的,另一方面,尚不清楚的是,它认为这位神灵具有一种在道德意义上可以接受的行为模式。由于世界是具有正净值的,创造它是否就自动是正确的,而且在道德意义上是可允许的?请考虑一下类似原则是如何应用于生儿育女的。假设有这样一对夫妻,他们本来不想要孩子,但是觉得有一个小仆人在家里自己会方便一些。他们认为,"我们忙于事业和娱乐,本来是不会要这个孩子的;但是,假如我们生下这个孩子,然后使它处于半奴隶状态,以便伺候我们,那么,它的存在就会是具有正净值的。没有人能够因为我们生下它而指摘我们,因为它——即便以这样的方式——活着比根本不存在要好得多。所以,生下这个孩子并且使它一直作为仆人的做法是完全正确的。我们只是沿袭了这一做法:只要某事物的存在比不存在更有价值,我们就创造这一事物。"

不过显而易见的是,这对夫妻以这种方式来拥有孩子是不正确的。无论我们最终就"为什么不"这一问题提供什么解释,他们都不能以此为托词来这样生下孩子,然后拒绝批评:"可是,我们否则根本就不会让它存在。它的存在具有正净值,因此,它有什么可抱怨的?"这个孩子一旦出世,它便获得特定的道德地位。其他人——包括其父母——都不能随心所欲地对待它,把它的存在视为一种净正值。

229 影响未来人口规模的选择以突出的形式提出了这些问题。道德理论

家们发现，就此界定可以应用的正确道德原则并不容易。[①] 即使日益增长的印度人口中的每一位都觉得，他或她的生命比根本不存在更好，我们也会认为，更好的做法是使该国的人口数量减少一些，从而使剩下的人过上更好的生活。我们并不认为，幸福总量会得以最大化，如果这需要持续增加大量人口——他们每个人要么在正面意义上勉强算作幸福，要么其存在勉强比不存在稍好些许。这会在很大程度上降低平均幸福。然而，我们也不认为，只是因为平均幸福处于最大化状态，这一种情景就是值得期望的——它的出现可能是因为仅仅存在着一两个**极其**幸福的人！

与将新的人口——到此为止不存在的人口——带到这个世界上来的问题类似的是关于（在此是神灵面对的）创造新宇宙的问题。这个问题——即宇宙需要多好才能使自身具有被创造出来的价值？——类似于这一问题，即一个人的生活具有什么品质才能使我们事先知道，这个人活在这个世界上比不存在好一些。（不过，此后的问题就不同了；我们不会对每个处于第一个问题范围之外的人说，那个特定的人没有活在这个世界上会更好一些。）

这两个题目各不相同，一个涉及考虑将新的人带到这个世界上来的人，另一个涉及考虑创造宇宙的神；然而，这两个问题都有类似的结构。我们难以确定指导这类情景的适当的道德原则应是什么。但是，这一原则看来**不是**一个可以接受的原则：在道德意义上总是可允许的做法是，当某事物的存在是具有正净值的，就去创造这一事物。所以，我们无法通过这样说来解决邪恶问题：上帝创造了所有具有正净值的宇宙，我们所在的宇宙——尽管它包含许多邪恶——就是其中之一。

不过，可以接受的做法可能是，创造一切具有大于特定的、不可忽略的巨大数量净值的宇宙。如果一个宇宙的净值只是大于 0，这是不充分的；它必须也处于某个大于 0 的、具有实质内容的水平。我们难以准确地知道这一临界量应该是什么。但是可能的是，我们的宇宙满足这个更严格的条件，并且高于这一临界量。 230

---

① 见德里克·帕菲特，《理由与个人》（牛津：牛津大学出版社，1984 年），第 IV 部分。

当我们尚不确定什么原则应该决定对人口数量的选择时，我们能否通过求助于神学来提出道德哲学呢？为了制定正确的人口政策，我们是否应该形成这样的普遍道德原则——假如上帝在创造宇宙的过程中遵循这一原则，他就应该创造这个世界？我们能否通过判断一个道德原则是否是上帝在创造我们的宇宙的过程中可能遵循的，从而检验该原则在结构上的类似范围？这可能在伦理学理论中赋予宗教一个角色，其前提是上帝在创造宇宙的过程中以可以接受的方式行事。在这种情况下，一种伦理学理论可以依据这一点来加以检验：看它是否具有这一结果；只有通过这一检测的理论才有资格成为在决定其他棘手的道德问题时可用的候选对象。

我们是否可以通过这样说来解决邪恶问题——上帝创造了所有可能的具有非常明显的正净值的世界，而我们的世界就是其中之一？（为什么他没有创造一个更好的世界呢？他也那样做了。）以我所见，我们也难以启齿，对正在遭受苦难的人讲述这一观点。（“这是上帝创造的许许多多的世界之一。别抱怨他没有创造一个更好的世界。他创造了。他创造了许多更好的世界，也创造一些更糟糕的世界。你以及你遭受的苦难不过是这两极之间的某一种状态。”）我们也可以考虑这一观点，即上帝创造的不是所有其**价值**都大于特定临界量的世界，而是所有其**实在**都大于特定临界量的世界。当然，这可能留下更多空间让邪恶进入，但是，我们不清楚它是否使上帝成为一个更适合的崇拜对象。

我们在此也可利用其他的伦理学区分来获得某些余地：在做某事的行为与让它出现（或者不阻止它）的行为之间存在着区别；而且，在试图将最佳最终结果最大化与仅仅遵循特定的道德限制之间也存在着区别。有人可能说，上帝实际上并没有责任将最佳最终结果最大化，为我们创造全部可能的世界之中最好的世界或最好的宇宙；只要他不**做**过于恐怖的事情，不染指各种事物，他就脱离了道德困境——即使他**允许**某些不好的事物出现也无关紧要。但是，当事关整个宇宙的创造者时，使某事物发生与持纯粹的旁观态度之间的区别并不是清楚的。

231 那么，针对邪恶问题的任何令人满意的答案必须满足什么条件呢？

第一，显而易见的一个条件是，它必须以某种方式使上帝的三个属性——全知、全能和至善——与邪恶在世界上的存在协调起来。答案必须在智力层面上使这些事物一致。

第二，这个问题的答案必须是某种我们实际上可以表达的观点，必须是某种使我们能够将它告诉这样的人的观点：他正在遭受苦难，或者他有一个所爱的人正在遭受苦难，或者他有过苦难的经历并且了解人世间的苦难。

我对第三个标准的把握性不那么大，它需要一种心理学意义上的推测。在我看来，只有在满足这一条件的情况下，我们才会发现宗教解释是令人满意的：与之类似的某事物也可供使用，回答与我们个人联系更密切的问题，即我们曾经认为全能的父母为什么比我们自己高明不了多少，或者甚至说是不完美的。（我在此并非是断言，宗教信仰只是在心理投射过程中被放大了的家庭生活。）我认为，我们正在寻求一个也能满足这一层面的答案。

第四，我在此借鉴喀巴拉学派传统的观点，对邪恶的解释不能不提及神灵。这样说是行不通的：他或她只是继续高兴地做最好的事情（使某种美好的功能最大化，创造所有可能的世界之中最好的世界，赋予我们自由意志以及诸如此类的东西），但是碰巧出现的情况是，神灵在做最好的事情的一个结果是，在身处世间的我们看来，境况有时候非常恐怖。上帝不能只是高兴地继续他的行为。要达到令人满意的状态，一种解释——至少是与出现在世间、给人造成创伤的邪恶有关的解释——就必须以某种方式说明反射在天国之中的这一缺陷。

这一条件既没有被莱布尼茨的这一观点——上帝创造所有可能的世界中最好的世界——满足，也没有被形形色色的欺骗性修正说法满足，例如，上帝创造的不仅仅是一个宇宙，而是**所有**足够美好的宇宙，其中包括我们所在这个宇宙（因此轻松愉快地回答了为什么他没有创造一个更好世界这个问题——他也创造了更好的世界）。所有这些理论使这位神灵远远超脱于我们的困境和情况。

第五，令人满意的解释必须涉及一位值得崇拜的神灵，一位人们可以

就此拥有宗教的神灵。(柏罗丁的理论——即,人世这一范围的等级较低,它由于某种未知的原因,被甚至不了解它的上帝发射出来——没能通232 过这一检测。)它不可能仅仅是一种超脱的形而上理论。不仅上帝不应超脱于在人间正在发生的事情,宗教解释也必须使我们以某些方式处于依附上帝的状态,而不仅仅被他所创造。这种"客体关系"必须在两个方向上都发挥良好作用。

回答邪恶问题需要的另一个条件是第二次世界大战期间纳粹对犹太人实施的大屠杀给我们提出来的。从理论上说,任何一种邪恶,无论它多么微不足道——如一个孩子遭受的苦难——都提出了这样一个神学问题:为什么全能、全知、至善的上帝允许它出现?但是,尽管当邪恶具有大屠杀的巨大创伤时我们面对的智力问题是相同的,它所引起的情感问题却并非如此。这提出了一个特殊的问题。

而且,它对犹太教传统来说尤其是一个大问题;该传统认为,犹太人与神灵之间具有一种特殊的关系。对犹太教神学来说,仅仅在一定程度上提供某种使神灵与邪恶的存在一致的说法或解释是不够的;犹太人认为,必须以适当方式放入其宗教图画的正是这一特殊的、巨大的邪恶。有的人感到疑惑,不确定以色列国的创立——它在时间上与大屠杀如此接近——是否能够救赎所有的犹太人,但是,(尽管这些并非容易说清的问题)这看来不是可以接受的答案,生活在以色列的大屠杀幸存者们也对此持反对态度。

我认为,将来的犹太教神学将不得不对大屠杀作出类似于喀巴拉学派就犹太人被逐出西班牙所作的解释:处于放逐之中的上帝的显现(Shechinab)的情景反映出犹太人的境况,并且反映在犹太人的境况之中。

大屠杀构成了宇宙之中的某种断裂。这一断裂必然被神灵的生活或天国之中的某种断裂所效仿。在天国中也必然存在某种创伤。上帝并不对此无动于衷。

我们可以提及三种可能性;它们尽管不是完全令人满意的,但却开始具有所需要的那种解释的特色。既然大屠杀几乎终结了犹太人的存在,一种神学观点可能认为,它是与上帝身上的具有同样规模的活动对应的,

是与某种几乎终结神灵的存在的东西对应的。例如——我并非想要说某种得罪人的事情——上帝的一次自我毁灭尝试。

为什么会发生类似于自我毁灭尝试的事情？这样的事情是否可能发生？神灵是否可能选择终结自己的存在？它是否拥有这样做的力量？在相关哲学文献中，存在着一个被称为全能悖论的颇具欺骗性的问题：上帝能否创造一块上帝无法举起的石头？假如上帝无法创造这块石头，那么就存在某种他或她无法完成的事情，因此上帝不是全能的。假如上帝能够创造这块石头，那么就存在某种别的事情上帝无法完成，这就是将它举起来。于是，在两者之中的任何一种情况下，上帝看来都不是全能的。既然这个问题具有欺骗性，我不会在此停下来综述已经出现的旨在阐述它的尝试。 233

尚不十分清楚的是，神灵是否能够终结它自己的无限权力。（我的意思不是要很快得到结论——按照全能悖论的方式——如果它不能，那么它就不是全能的。）就我们认为上帝具有的品质而言，上帝能否停止拥有它们？上帝能否停止全能的状态？假如他或她作出选择，上帝能否停止存在？不仅对我们来说，答案是不清楚的，对这位神灵自己来说，它也是不清楚的。不要只是将这位神灵**定义**为全能的；可能存在着它不知道的、关于它自身在那个层面上的力量限度。它能否终结它的整个存在？这个问题可能是它最不了解的关于它自己的情况。不过，为了完成某些其他任务，这可能是它必须知道——或者必须尝试——的东西。

在这种情况下，上帝作出的旨在终结其自身存在的尝试并不被上帝这个概念本身所排除，而且它确实具有应有的量级，从而对应于我们的宇宙之中的一种独一无二的断裂。尽管它具有应有的数量，这一理论却是不充分的。如果上帝的自我毁灭的尝试是一种实验，出自于对他自己的可能限度的智力上的好奇，那么，以此为动机的活动——无论它多么重要的——并不是与大屠杀类似的种类；犹太人是在非自愿的情况下遭遇大屠杀的。或许，某种其他的自我排斥的动机也可能引导上帝进行自我毁灭的尝试，但是，我没有任何适合的建议可供参考。

下面是第二种尝试，它也是不充分的。按照传统构想，上帝拥有完成

他所选择的事情的无限力量；他是全能的，所以知道现存的每一事实和将要发生的每一事实。但是，虽然上帝拥有关于真理的无限知识，他可能并不具有无限智慧。智慧是另外一种东西，与(普通)知识不同。请想一想人们作出这一论断的种种情景："如果你没有身处战火之中，你实际上并不知道它是怎么回事。"你可能阅读有关战争的书籍，你可以观看电影，你可以听人描述战争；但是，仍旧存在着某种你不了解的东西。存在着一种你不具有的知识——经验性知识，哲学传统有时候称为"亲习的知识"的东西。

234

是否存在某些上帝只能通过亲自经历、或者通过体验他的创造物的经历才能知道的事物呢？古希腊人认为，智慧只有通过特定的苦难经历才可能获得。神灵是否可能需要以类似的方式来获得智慧？在获得这一经历的过程中，上帝不会未受影响；人们在世间经历的苦难会以某种方式也影响到这位神灵。他也经历了这些东西，以便获得一种以任何其他方式不能得到的知识——他在完成其他重要任务时可能需要的知识。如果神灵开始时并不是无限睿智的，这是否使它变得不完美呢？或许，神灵后来获得智慧要比开始时就具有无限智慧更好一些；或许神灵以某种方式去获得智慧更好一些。

第三种观点认为，上帝以他自己的形象创造了世界(但不是人类)，将它作为他自己的一种物质表征——或许作为一种自我表达的行为。(整个物质世界是否是这位神灵的情感的一种表征？我们是否生活在上帝的情感生活之中，并且是它的组成部分？)在它的至善没被降低的情况下，上帝可能拥有某些附属部分；它们的倾向与整体相悖，但却处于良好的控制之下——这类似于善良的人能够控制激情或没有表达出来的、或者仅仅以人们可以接受的方式表达出来的无意识欲望。那么，按照上帝的这一形象创造出来的宇宙的特征是什么？这个巨大宇宙包含微小的不协调的部分，但是它们并不妨碍它总体上的美好状态。根据第三种观点，上帝并未试图创造可能的最完美的世界，而是按照他自己的形象创造世界。(或者说，他可能缔造许多这样的世界，它们全都是他自己的各不相同的恰当表征。)尽管处于上帝控制之下的微小部分并不使他变得不完美，它们在

这个宇宙之中的表征却在人间构成一种(道德的)不完美性。这个宇宙并不是一种完美的相似物;它只是上帝的一种可能的形象,抓住了许多——但不是所有的——重要侧面。使我们的宇宙成为上帝的一种表征的映射行为并不保留完美性。(尽管如此,在为上帝的表征作出贡献的过程之中,在成为他的画像的一抹色彩,他的名字的一个元音的过程中,我们或者能够感到自己得到了升华。)

235

第三种观点并未使天国之中的某事物与人世间的邪恶互相联系起来。但是,这一事物在天国之中可能并不足以令人不安。看来,解决邪恶问题的一个令人满意的方法必须将我们置于这样一个宇宙之中:表征性映射的形象保留(但不增加)令人不安的特征。其次,被保留的是我们感到不安的状态——总体上的宇宙在其内部对邪恶可能并不感到非常不安。(不过,就这一点而言,我们对解决邪恶问题的令人满意的方法的需求不就变得带有过多的人文中心论色彩吗?)

这三个可供选择的观点——涉及自我毁灭、智慧和按照上帝的形象的创造——并不是关于神灵的内心生活和动机的令人满意的理论。我们已经看到,上帝的概念并不是(局限于)可能的最完美的存在者。我们在前面将上帝的概念表述为:最完美的实际存在者,远远优于处于第二完美位置的存在者,与这个世界保持一种最重要的关系(例如,是它的创造者)。一个稍微不同的定义可用"最真实"的概念取代"最完美"的概念。由此可见,上帝就是最真实的实际存在者,它的实在远远超过了处于第二完美位置的存在者的实在,它与这个世界保持一种最重要的关系,以及其他等等。在这种情况下,在上帝的完美性或至善方面的表面缺陷可能有助于形成其总体的实在。无论如何,神学(尤其是犹太教神学)的下一个任务是敢于——正如喀巴拉学派论者以前所做的那样——推测神灵的内心存在。需要提出一种大胆的理论,以便以某种方式将关于邪恶的论点推至天国或自然内部,使它深受影响,然而它自身并不是邪恶。

第二十章
236
大屠杀

在第二次世界大战期间，三分之二生活在欧洲的犹太人惨遭杀害，这是旨在完全灭绝该种族的顽固企图的一部分——现在以大屠杀著称——是一个非常重要的事件，我们至今尚无法理解其全部意义。即使记述当时发生的事情也非常困难——关于犹太人遭受的苦难和惨绝人寰的暴行的许多知识已和受害者们一起消失了，阅读相关细节也会刺痛心灵，使人深感震惊：那些德国恶棍们长时间地放肆毒打犹太人；将他们强行驱入犹太教堂，然后放火活活烧死；把汽油喷洒在穿着祈祷者披肩的男人身上，然后点火焚烧；抓住小孩的头猛撞墙壁，并且强迫他们的父母在一旁观看；强制他们接受所谓的“医学实验”；用机枪强迫他们进入被迫自掘的坟坑；将老人们的胡须硬扯下来；在施加暴行的同时嘲笑侮辱他们；实施野蛮、冷酷、有组织的行为，旨在毁灭每一个犹太人，并且在此过程中彻底侮辱他们的人格；散布在东方重新安置犹太人的谎言，以便使人残存希望并持部分合作的态度；从波兰的特雷布尔卡火车站到犹太人被迫裸体进入的集中营毒气室有一条街道，那些德国人把它称为天国通道（Himmelfahrstrasse）——这份清单可以一直开列下去，无法找到一个或几个具体的事件来概括和象征当时发生的

237

一切。[①]

我们应该如何理解这些事件？社会科学家和史学家们能够追溯它们的原因，了解怎么会发生这样的事情：一个位居西方文明高峰的国家——正如大家所说，歌德、康德和贝多芬的祖国——竟然将一个民族从它的肌体上撕裂出来，加以灭绝，并且以如此凶恶的方式一意孤行，这样的国家竟然能够听从一个如此公开地表达这类令人恶心的仇恨的人的领导。人们现在不可避免地在它的启迪下考察其他现象，例如，那时之前在任何文化中表现出来的反犹太主义或者种族优越感。而且，我们能够追溯在东欧和中欧剥夺犹太人的活动的更深层的结果——核武器的出现，同时还能追溯在如何看待西方文明的问题上使人感到沮丧的后果，追溯在如何看待从古希腊、中间经过文艺复兴和启蒙运动直至最近的希望之线的使人沮丧的后果。

大屠杀是我们必须以某种重要方式作出回应的问题。然而，人们并不清楚什么样的回应能起作用：记住它，让它一直萦回心怀，致力于防止类似的事情再次出现，还是被淹没在泪海之中？

大屠杀的意义超过了这些追溯能够认识的东西，超过了这些回应可能包含的东西。我相信，大屠杀是一种类似于传统基督教构想的人类堕落的东西，是某种以彻底而剧烈的方式改变人类的境况和地位的东西。238 我本人并不是相信，真的出现过使人类从此生而带有原罪的伊甸园事件，但是，与之类似的事情现在已经发生了。人类已经堕落了。

我并不声称认识这一点的全部意义，但是，我觉得这是其中的一点：假如人类终结，假如人类在原子战争中被毁灭，假如地球穿过某种使人类无法继续繁衍的星云，它都不会是一件特别不幸的事情。我并不是说，人

---

① 另外，还有其他人——那些波兰人、乌克兰人、罗马尼亚人等等——的积极参与和协助；他们大肆表现对犹太人的仇恨，携手围捕犹太人，兴高采烈地侵占犹太人留下的财产和家园（尽管他们自己也像牲口一样，被打上了纳粹的奴仆的标记，作为被其剥削的顺从工人）；而且，还有一些人心领神会——而且常常以赞许的态度——地袖手旁观，另外的人阻碍受害者逃亡，例如，有些英国人将装载着逃往巴勒斯坦的难民船只送回德国，并且向其他国家施压，要它们也如法效仿；当时的美国国务院和战争部阻止挽救欧洲的犹太人，阻碍他们移民到美国，抗拒所有敦促轰炸设在奥斯维辛的毒气室和通往它们的铁路的呼吁。

类活该遭此厄运。这样的意外事件将会带来数量巨大的个人不幸和苦难，带来痛苦和生命的丧失，丧失下一代提供的延续和意义，所以，任何人造成这样的灾难都是错误的，可怕的。我的意思是，假如人类历史和人类早些时候已经终结，它还可能构成**额外的**不幸；但是，如今这一历史和这一物种已被玷污，它的消失现在不是什么大于并超过所涉及的个人所蒙受的**特别**损失。人类已经失去了延续下去的权利。

发达的西方文明已经支持了这样的事情：奴隶制度和奴隶贸易，比利时人在刚果的所作所为，阿根廷人灭绝那里的印第安人，美国人大批屠杀和背叛那里的印第安人，欧洲国家在第一次世界大战中以折磨人的方式残害生命，更不必提及在世界其他地方的可怕记录了。当我们了解这些时，为什么我们还说，需要大屠杀来形成现在的情景？就相比之下更残酷的行为和灾难提出论点是没有什么意义的（俄国、柬埔寨、亚美尼亚……本世纪是否将作为暴行世纪而留名青史？）。或许，已经发生的事情是，大屠杀**确定了**这一情景，并且使它变得非常清晰。

然而，大屠杀本身就足以告诉世人所有这一切。就像一个使家人蒙羞的亲戚，那些德国人——我们的人类亲戚——已使我们所有的人蒙受耻辱。他们已使我们所有人——不是作为个人的我们——名声扫地，他们已使人类大家庭的名声扫地。尽管并非我们所有人都要对那些采取行动的人以及那些袖手旁观的人的所作所为负责，可是，我们所有人全都被玷污了。

请想象一下来自另一个星系的存在者审视人类历史的情形吧。我认239为，假如这一故事到此终结，假如他们见到有此历史的这一物种在核大战中自毁，或者由于以其原因没能维持下去，从而就此终结，他们也不会觉得有什么不合适的。这些观察者会看到所涉及的**个人**不幸，但是，他们不会在这一物种的终结过程中看到——正如我在此所说的——任何进一步的不幸。这一物种——已经犯下这一罪恶的物种——已经失去了它的有价值的地位。这不是说——请让我重复一次——这一物种应该接受毁灭的命运；它只是不再应该**不**被毁灭。人类已经使其自身非神圣化。假如来自那个星系的存在者去解读我们的历史，解读带着它所包含的一切内

容的历史，假如这一故事在这种情况下以毁灭告终，这难道不会带给人类叙事一个令人满意的结尾，就像一条松散开来的绳索？

我在本书前面说过，对试图领悟上帝的行为的犹太教神学来说，大屠杀构成了一个特殊的问题；但是，我认为，它也以一种彻底的方式影响到基督教神学。我在此所说的既不是基督教对其自身在持续数百年之久的反犹太说教中所起作用的审视，甚至也不是它没有取得成功、没有创造出不会出现大屠杀这类事情的文明这一事实。我的意思是，神学情景本身已被改造了。

基督教神学认为，在人类的情景中存在着两个重要转变——首先是人类堕落，然后是耶稣受难和复活；第二个转变救赎人类，为它提供一条摆脱堕落状态的途径。耶稣受难和复活所能带来的任何改变了的情景或可能性如今已经终结；大屠杀已经关闭了耶稣开启的大门。（我自己并不是基督徒，但是，这并不妨碍我看到——或许，它帮助我看得更加清楚——基督教的最深层次的隐含意义。）大屠杀是第三个重要转变。耶稣在生命临终之前的伦理教导和榜样如今仍然存在，但是，耶稣传播的赦免人类的原罪的福音却不再起作用了。在这个意义上，基督教时代已经终结。

有人可能认为，耶稣根据基督教神学所实现的目标是永远的，一劳永逸的。他因为人类的罪孽——过去和未来的罪孽，微小和巨大的罪孽——而死。但是，我认为他没有因为**这一罪孽**而死。请回想一下这一神学观点：在赋予人类自由意志的过程中，上帝有意限制了他自己的全知，以便不再预测人类将要如何作出选择。或许，在派遣他唯一的儿子去救赎人类的过程中，他心里没有考虑诸如大屠杀这样的事情，没有将它作为人类将来需要被救赎的东西。但是，无论如何，不管耶稣蒙受了什么苦难——或者说，圣父上帝在看到它的过程中蒙受了什么苦难——这都不足以救赎面对大屠杀的人类；我认为，基督教神学需要坚持这一点。或者更确切地说，无论一个一个的个人当下所处的境况如何，大屠杀已为作为整体的人类带来了一个全新的情景和状态——耶稣的牺牲不能挽救、而且并不旨在挽救的情景和状态。人类现在已被非神圣化了；假如它现在被终结或者被消灭，其结局也不再构成特殊的不幸。 240

人类是否被永恒地贬低到这一非神圣化的状态？是否存在任何我们通过逐步实施的行为能够做的事情来达到这一结果：假如我们这一物种终结或被毁灭，它会重新成为特殊的更深层的不幸？我们能否救赎我们自己？“基督复临”不能改变我们的现状——至少说，如果它是类似于重复表演的东西，它是不能改变的。如果说有什么东西能够的话，只有人类的行为能够救赎我们。但是，有这样的行为吗？

如果我们共同对我们的历史已经包含的东西表示忏悔，那么，我们共同的长达数百年之久的热爱和平的善良愿望是否可以起到这种作用呢？或许，我们需要做的是要么帮助造就**另一个**更好的物种，要么为它的问世铺平道路；我们能否通过让位的办法来重获应该继续下去的地位？

或许更确切地说，我们需要改变自己的本性，将我们改造为当他人不快和受苦时自己会感到不快和难受的人，或者至少改造为这样的人：当人们将苦难强加于他人，使他人受苦时，或者当人们袖手旁观，对苦难视而不见时，他们会觉得难受。这后一种变化——无论它以什么方式出现——至少会大大减少人类造成的苦难的数量。然而，世界上存在着如此之多的苦难，假如一旦有人由于某种原因遭受痛苦，我们都感到不愉快的，那么，我们就会一直感到不愉快；如果有人使他人遭受痛苦时我们都感到不愉快的，假如并非所有的人都有此同感，不幸就会变为我们的持久不变的境遇。或者是否是这样的：只有在他人使人遭受**巨大**苦难、我们自己并不使人遭受任何苦难时，我们应该感到不快？然而，如果其他活动——例如任何时候出现的反犹太人的行为——或者任何团体对种族优越感的肯定现在都必须透过大屠杀的折光镜来加以审视，那么——那时所造成、所忍受的苦难非常巨大，非常强烈，非常多样——在任何地方出现的任何痛苦难道不应也被视为、**被感受为**这一大屠杀的组成部分？

241

或许，只有出现这种情况时我们才能救赎人类这一物种：在任何苦难被施加时，或者甚至在任何苦难被感受到时，我们自己也感到痛苦。或许，我们以前可以处于更孤立的状态，但是，这种情况现已行不通了。基督教的教义认为，耶稣代替人类遭受苦难，救赎人类，其他人应该效仿耶稣，但却不应以类似的方式自揽苦难，以便达到救赎的效果。如果说基督

教的时代已经终结，它已被这样一个时代所取代：身处其中的我们每个人现在都不得不背负人类的苦难。耶稣在大屠杀出现之前已经为人类完成的事情，人类现在必须为自己去做。

这样，犹太教与基督教之间的巨大分歧也有可能得以弥合。耶稣可能已经实现的圣迹——犹太教徒和基督教徒可能赞同这一点——如今已经不复存在；我们生活在一种未被救赎的状态之中。人类的现状能被救赎的唯一途径——如果说有的话——是，(几乎)每个人都背负起他人的苦难。基督徒可能认为，这是一个以更真实的方式继续并体现基督教福音的时代；犹太教徒可能看到，其他人现在真正在为这一苦难而流泪——它非常巨大，并且以非常可怕的方式强加于人，每个人现在都必然因此而变得不同了。大屠杀使救赎问题重新突显在我们面前；然而不同之处在于，救赎现在必须来自我们自己——作为整体的人类，而且其结果是难以预料的。

有人可能认为，与其将他人的苦难背负在自己身上，毋宁就让作为一个物种的人类处于非救赎的状态，如果人类终结，让它仍处于算不上什么不幸的状态。他甚至可能认为，这在总体上可能更好一些，因为关于人类的终结的这些想法毕竟是抽象的，而且所涉及的只是一种假设的不幸；相比之下，如果我们大家都**真的**将人类的苦难背负在自己身上，那将涉及许多额外的实际的苦难活动。所以，假如这是人类能够救赎自己的唯一方式，让它处于非救赎状态不是更好一些？假如人类的终结不是更深层的不幸，它有多少不幸的成分？——这不是一种我们能够去学会终生面对的不幸吗？

然而，成为值得继续的正在进行的人类事业的组成部分，这种状态可能不是我们的人生以及我们认为人生具有的意义的一个无关紧要部分。242
正是在这一——迄今为止被认为理所当然的——背景之下，许多活动找到了它们的意义或重要性，许多其他的活动找到了一个允许的场所。人们不能分解或破碎这一语境，然而却能让其他一切维持原状。

我在此概括了对大屠杀的一种解释，使它获得了相称的分量；但是，我既不想排除其他的解释，也不想在任何情况坚持这一种解释。这一——

出现的时间离现在如此之近的——创伤的完全意义和隐含意义使单个的人的认识相形见绌；毋庸置疑，它们也使我的解释相形见绌。

大屠杀是一场浩劫，它使周围的一切全都扭曲变形。物理学家们有时候将引力质量称为对周围物理空间平衡几何的弯曲和畸变；质量越大，畸变越大。我想说的是，大屠杀是对人类空间的一种巨大的、具有持续作用的畸变。它的旋转和被扭曲的旋动将会波及很大的范围。希特勒也构成一种人生力量，它扭曲了他周围的人——他的追随者、他的暴行的受害者，以及不得不征服他的人。他制造的旋转尚未消失。或许，每一种邪恶——无论其规模大小——都对人类的空间形成某种扭曲。一场浩劫才使我们注意到它。

第二十一章
觉　悟

243

对什么是人存在的最高目的这一问题，各种各样的东方传统回答说，是**觉悟**。这些传统具体说明这一目标的方式各有不同[就它们用来说明它的术语而言，有涅槃(nirvana)、开悟(satori)或解脱(moksha)]；但是，它们各自都认为，它具有四个层面的结构。它涉及体验、与最深层次的实在的接触、对自我的新理解以及对自我的改造。

描述觉悟体验的人告诫说，他们的讲述是有限的。这一种体验(或者说这类体验——我们不应假设，每个人都有相同体验)据说是极其幸福的，无限的，没有受到束缚或没有限制的，令人心醉神迷的，充满能量的，完美的，闪闪发光的，极其强大的。而且，它给人的感觉就像某事物**具有的**体验——揭示更深层次实在的性质的体验。这种实在可能是外在的，是一种构成宇宙的无限、纯粹的本源；它可能是自我的更深层的性质；或者，在认为最深层的实在梵(brahman)与最深层的自我——真我(atman)——同一的吠檀多派的传统中，这种实在可能是这两者。这种体验看来揭示，实在与它一般显现出来的方式迥然不同。如果不是将这种体验视为完全幻觉而拒绝考虑——有过这种体验的人不愿意做的事情，其原因部分地在于它的其他特性，部分在于它的揭示力量——它给其支持

244

者们提出了一个难以对付的问题:解释为什么实在在此之前并不将它的真实面貌呈现给他们。正是这个进行理论性解释的任务形成了关于通常世界的具体理论和假设——这一世界并不植根于体验本身的权威性之中,例如,认为它是幻觉、梦幻、虚构的产物,以及其他等等。

觉悟体验使人觉得——或者看来——它揭示更深层次的实在,这一点却并不保证存在着任何这样的实在:要么它独立于该体验而存在,要么其特征在该体验中被揭示出来。这样的体验很少是可被重复的,或者是可被准确复制的——甚至亲身体验者也无法做到这一点;因此,显示其客观有效性的这条唯一途径被关闭了。但是,某些方法确实能使这些不同寻常、发人深省的体验更具可能性,其中包括坐禅、瑜伽呼吸,以及其他等等。有的人将这些方法视为形成幻觉的途径,而有的人将它们视为展示实在的方式。看来我们应该根据进化论的理由,怀疑这些方法,怀疑它们有时产生的不同寻常体验的有效性。意识状态与实在相配性很糟的那些生物要么留下寥寥无几的后代,要么根本无法进行繁衍;所以,我们的正常的意识状态——而不是什么不同寻常的意识状态——具有很好的适应性,来讲述事物的真实情况。但是,我们从这一进化论的观点最多只能得出这一结论:我们的正常的意识状态相当良好地适应环境,发现与我们作为生物的生存相关的实在的特征,这种情况一直持续到生育后代的年龄。这些是运动着的宏观世界的中等大小生物体通常具有的生理特征。假如存在着一种更深层次的实在,而认识它的性质却与我们的生理意义上的生存和繁殖——这就是进化"关注"的东西——没有关系,那么,就不存在为了能够认识或连接这一深层实在的意识状态的进化选择。所以,我们的通常意识方式并不解释这一更深层次的实在这一事实根本不是什么反对它的论据。

但是,人们拥有和报告的超常体验是否**支持**这种更深层实在的论据?它们是否是取决于对这些问题的回答:人们从事诸如瑜伽呼吸和坐禅这类活动,但是却没有什么更深层次的实在;在这种情况下,人们期望获得什么体验?你希望他们得到什么体验?假如没有什么更深层次的实在,只有通常的常识性体验,这些人在这种情况下又会体验什么呢?假如他

245

们在这种情况下体验完全相同的内容——即一种无限、纯粹的本源体验（或存在状态），以及其他等等——那么，拥有这些体验并不显示这一点，而且不是某种更深层次的实在**就是**这一方式的证据。假如无论事物处于什么状态，他们都有完全相同的体验（做这些事情），那么，这些体验就不能显示事物所处的状态。而且，有某种理由去认为，相同体验**有可能**出现——甚至在缺乏潜在的超常实在的情况也是如此。这是因为，当人们抑制他们的思绪，不允许任何念头、概念或意向进入他们的意识，根本不专注于任何东西时，我们不会期望他们得到任何显得没有限度的体验吗？毕竟，一切可能给它限制、轮廓或区别的事物已经被排除或抑制了。为了了解将多少可信性赋予这类超常体验，我们——以及那些有过这些体验的人士——需要被人告知备选项是什么，这就是说，如果实在**不**是深层的，而是像大多数人通常认为它所具有的状态，那么，我们应该期望得到什么体验。鉴于没有人具体说明这一可供选择的基线，我们难以了解在超常觉悟体验（的报告）的基础上应该相信什么。

这种觉悟体验看来揭示的实在被感觉为最深层的实在，而不只是比平常体验层次更深的实在。不过，我们难以理解这种体验的特征本身如何能够保证它的终极深度。难道另一个隐秘的、性质非常不同的层面不可能支撑被体验到的这一层面吗？一位禅宗大师谈到了一种后来出现的、更深层面的觉悟体验，它超越、颠覆他的第一次体验，并且将其置于不同的启迪之光下；20 世纪的印度哲学家和神秘论者阿罗频多讲述了一种充满活力的虚空体验——一种佛教徒声称最深层的体验；他认为他通过它能够达到一种对纯粹、无限、极其愉快的意识实在的更深的（吠檀多派的）体验。我并不怀疑，存在着声称获得了这两种体验的佛教哲人——而这里的排序被颠倒了，对虚空的体验处于完全、无限的实在之下。 246

无论觉悟体验是否是一种对最深层次的实在的体验——在某种程度上是因为这种体验本身的强烈的（在这一术语的特殊意义上的）实在——它都使人觉得它揭示出，这种实在处于极其深层的位置。这种实在被体验为在整体上正面的，或者说——这可能真的是从这种体验推知而来的看法——被体验为赋予宇宙中任何具有负面外观的事物一种救赎的位置

和目的。在这种情况下，现实原则构成一条通向在最深层次上实现幸福原则的途径。

自我这时被以不同的方式加以体验，既不再被包裹在意识的日常组成要素之中，也不完全由它所构成。它可能被体验为一种超越时间的见证性意识，一种既无始点也无终点的无限的纯粹意识，一种面对任何事物的镜子和观察者，一种并不与更大宇宙分离的虚空，一种无限空间——而不是空间中的独立存在体；或者说，它可能被体验为是与最深层次的无限实在本身同一的。在每一种情况下，自我的界限要么被扩展了，要么被分解了。

我认为，以这种方式体验的自我的非常不同的特征使某些东方理论陷入没有必要的困境之中。如果自我非常不同，美妙无比，那么，为什么我们在之前没有意识到这一点？如果它如此丰富，它怎么可能不聪明呢？东方理论提供的解释是，以前所持的平常观点是某种类似幻觉或幻想的东西；于是，难以置信的理论被提了出来，以便解释这种幻觉是如何产生的（或者说，它为什么一直存在），解释深层自我[真我（atman）或原人（purusha）]这样美妙的事物如何经历这样的幻觉，解释为什么它一旦被摒弃就不会回来了。

这些理论提出这一主张可能会更好一些：自我已被改造了；它**曾经是**有限的，但是它现已不再如此。（它们探求的另类解释认为，它**一直**是无限的，但是，之前对它自身的性质作出了错误判断。）更突出的一点是，他们可以说，自我曾经并非与无限、纯粹的本源梵（brahman）同一，但是现已变为如此了。[①] 请想象一下支流溪水汇入汹涌澎湃的大河的情形。支流进入大河之后，这些水是一条汹涌澎湃的河流的组成部分；人们回首望去，目光所及的是一条滔滔大河。（他们难以注意到那条毫不起眼的小溪。）这些溪水现已与这条大河融为一体——尽管它们以前并非如此。这条大河过去一直存在；这些溪水现在（在这下游河段或者在这一时间阶

247

① 关于允许身份表述的实在随时间而变的理论，见大卫·刘易斯，《生存与身份》，参见阿梅利·罗蒂编，《人的身份》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1967年，第17—40页）。

段）与它是同一的，然而，在此之前，在上游河段，这些水曾经是与支流同一的，而不是与这条大河同一的。这些水的身份取决于我们提出有关其身份问题的时间。如果身份能够随着时间而变，这就排除了提出幻觉说的需要。例如，这些理论能够说，梵（brahman）一直是存在的，自我现在与它是同一的，然而在此之前并不是与它同一的。[他们不再必须说，自我曾经与梵（brahman）也是同一的，但却在自我不与梵（brahman）同一的某种幻觉之中苦思冥想。] 在这种情况下，人们需要的是一种转变理论，一种关于曾经不等于无限、纯粹本源的自我后来能够变得等同的理论，而这一理论将取代幻觉说。

在觉悟体验中，人不仅觉得自己的最深层的自我是迥然不同的，他还经常因为这种体验得以转变。对一种迥然不同的自我结构方式的觉悟体验也使人能够以不同的方式面对日常世界——这一世界现在不会被有限自我的利益弄得那么模糊不清，那么扭曲了。

关于觉悟体验的三个因素可能使人变得不再那么以自我为中心：第一，自我被体验为不那么具有界定性的，体验为一种无限、纯粹的意识——从它的角度考虑，单独的自我的日常关注降低了重要性；第二，从体验最深层的实在的角度看，平常的自我关注也是微不足道的；第三点或许是最重要的，觉悟体验自身被体验为是具有极大价值和重要性的，这将其他的自我关注定位为完全隶属于它自身在人生中的价值和核心地位的。觉悟体验被感觉为最真实，最有价值的。因此，拥有这种体验的人既不愿意将其他事物置于其上，也不愿意将它的启示性看做完全幻觉的东西而加以抛弃。

这些人的讲述——我特别想到的是关于禅宗大师们和其他东方导师们的讲述——将他们描绘为绝对聚焦的，明确清晰的，毫无疑问的，充满信心的，轮廓分明的，常常打破已被确立的模式，从而直接面对目的。他们知道自己的追求，他们的领悟是明确清晰的，未被遮蔽的。他们是非常真实的。 248

觉悟体验不仅达到与作为一种特殊界定的独立存在体的自我同一的境界，它可能是对一种非独立存在体状态——更像是一种空间——的体

验。存在主义的观点认为，存在先于本质。觉悟体验是不成为任何特定事物的体验；不存在人必然归为其下的自然种类。在这种情况下，人既无需拥有，也无需作出任何选择；认为人具有选择的想法是错误的。具有本质或身份要么是因为存在人**必然**具有的某些特性，即人**必须**具有的特征，要么是因为存在用来判定那种独立存在体的合适的标准。在这种情况下，觉得完全自由的先决条件就是不具有这一意义上的身份；人的品质并非必然成立，不存在人必然归入其下的事物种类。[①] 是否这也扩展到"主格的我"和"自我"的理念？不管怎样说，这些是否是大彻大悟的存在者感觉到的身份的组成部分？如果人生意义的问题是由人的限度造成的，我们试图通过与超越这些限度的其他事物发生联系的方式，获得意义，从而超越它们；如果觉悟体验是一种没有任何限度、没有具体身份将其必然特征和标准强加于人的体验，那么，这将使人觉得最有意义。更准确地说，要么它使人觉得具有完全(无限的)意义，要么它将超越意义问题本身，完全抹去任何意义问题存在的必然背景或必然假定——即某种限度的存在。

觉悟的魅力是否是任何使人感到的奇妙的东西？这种体验是最真实的，它涉及与看似最深层的实在的事物的接触，人在这时进入更真实并且完全自由的状态——所有这一切也是使人心醉神迷的巨大幸福。此外，人这时获得对实在的新的、更正确的看法——假设这种体验是非幻觉的——并且变为对最深层次的实在的更充分的表达性相似物。[②] 觉悟——249 无论它作为目的是多么具有魅力——可能并不是一种可以直接追求的目标。探求方式——以及探求的某些动机——本身可能增强觉悟旨在转变

① 我们可以将这一论点与W. V. 奎因近来对必然性进行的哲学抨击结合起来。见他的文章《必然真理》，参见《悖论的方式》(马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，1976年)。

② 以及心理健康？我们难以知道觉悟所涉及状态是什么，但是可靠的报告称，一些认真的佛教禅修的西方教员——经验丰富、敬职敬业的教员——受过广泛训练，自己每天进行数小时的强化惮修，但却没有摆脱持续出现的焦虑，没有摆脱控制和支配他人的念头；他们有时候寻求职业心理治疗。(见《探索之心》[加利福尼亚伯克利]，第5卷，第1期[1988年夏季]。)我认为，鉴于这些教员——他们因为在报告这一情况的过程中表现的直率和严肃态度而被赞扬——并不声称获得了大彻大悟的体验，我们无法从他们的个案中作出推断；但是，鉴于有关觉悟的文献记录本身并未直接谈及心理健康问题，在作出乐观结论的过程中，某些谨慎是适宜的。

的自我结构本身。即使不存在需要采取的步骤，**假如**觉悟是至上良善的状态，借鉴它来审视我们的人生也是重要的。

一方面，许多人将觉悟的目的视为躲进另一个王国的逃避，从而超越再生和苦难的轮回；另一方面，有些人——阿罗频多是一列——认为它转变物质存在。不过，它确实看来需要人付出某些代价——在个人成就，在爱情和友谊方面的代价。"即使一瞥这种至高无上的存在也令人觉得眼花缭乱的，"阿罗频多说，"它的吸引力非常巨大，一旦它被人领悟，人们很容易觉得，为了追求它而忽略其他一切都是有道理的。"[①]

对禅宗的一种合理阐释认为，觉悟或开悟(satori)涉及对**这个**世界的一种迥然不同、然而又是特殊的领悟，从而与这个世界形成一种不同的联系，而不是逃到另一王国。禅宗公案(koans)不是没有意义、无法回答的问题，不是旨在使人意识到理性的概念性思维的局限——与其他任何明显没有意义的问题相比，为什么它们要更多地这样做？——它们具有明确的答案，旨在引导人们对这个世界抱有迥然不同的看法，因而它们是有意义的。请考虑格式塔心理学家们提出的现在为人熟知的图解。有一个图解我们可以视为一个花瓶或两张对视的面孔；在一个构图中的图形在另一个构图中变成了背景。还有是一个小姑娘与一位老妪的构图——图中老妪的鼻子是小姑娘的下巴和脸庞。另一个例子是人们观看一个画出的立方体的不同方式——位于底部的右点是前节点，还是后节点？我们可以通过选定一个能够促成不同观察方式的特征，让一个以一种方式观看这一图解的人用不同方式来看它。例如，"不是将这部分看做一个花瓶右边的曲线，而是将线条的这部分看做朝向左面的一个鼻子的轮廓。"我认为，禅宗领悟是关于这个世界的，而不是关于另一王国的，然而却与通常的看法迥然不同，这类似于花瓶与两个脸庞之间的区别。实际上，通常的看法可能促成并且围绕着一个具体特征——自我——凝结起来。一旦我们用一个独立存在体——客观或主观的，即自我——占据这个世界，世

250

① 《瑜伽箴言》(印度本地治里：司瑞埃·阿罗频多·阿许瑞门，1955年)，第14页。在其生命的最后二十余年中，阿罗频多本人隐居于他的精神社区中的三室套房中，偶尔接待访客，修改他以前的著述，给追随者们写信，而且还创作了一首关于精神发展过程的史诗《莎维德丽》。

界的其余部分便进入了它的(视界的)位置。请比较:一旦你将它视为鼻子,图例的其余部分便进入作为两个脸庞的位置。禅宗实践——禅修、公案(koans)、突然的声音及打击——旨在放松自我的控制,使人停止与这一独立存在体的认同,从而以完全不同的方式审视世界。在这一阐释中,禅宗涉及现实世界的在格式塔之中的变化,将人的看法从围绕自我组织起来的图画中解脱出来,而不是进入另一个完全分离的王国。鉴于这一变化,公案(koans)具有非常明确清晰的答案。

觉悟的途径也可能提供降低人生痛苦和苦难的方式,而不仅仅通过避开倾向于形成痛苦和苦难的活动。这里是一点经验性证据。开始时,长时间两腿交叉、呈坐禅姿势是使人觉得痛苦的。双膝疼痛,踝骨疼痛,这种感觉非常强烈。不过,当人以坐禅带给其他事物的相同关注方式,例如吸气和呼气,将注意力集中这些感觉上,情况就发生了变化。将注意力集中在作为感觉的感觉上,而不是作为**自己的**感觉上,不是作为**痛苦的**感觉,只是将它作为一种强烈的感觉;带着你自己的意识进入到它的内部,这时令人惊讶的是——开始时令人难以置信的是——感觉的特性便改变了。它已不再是一处同质的疼痛,而是已被分散开来,存在于某些局部范围之内,但并不分布在它们其间。人与这些感觉保持了一定距离;它们在更大程度上给人不是**自己的**感觉,而仅仅是存在于外界的东西。而且,这251些感觉不再是痛苦的;它们仍旧被感觉为强烈的——有时候以另外一种感觉方式,如视觉——但是并不使人觉得**痛苦**。好像某事物是痛苦的这一状态——至少在这种情况下——取决于人将它视为是自己的这一看法,人所采取的视点将某些特性投射到这些感觉上。当这些感觉就其本身而言被关注时,它们的痛苦特征便被分解了,它们随之以截然不同的方式被人感受。这种"无痛"现象能扩至多大范围?或许不能扩大到持续数小时之久的感觉,或许不能完全扩大到某些强度。我不是断言,没有什么痛苦需要以不受意志控制的方式被人经历,而是说,简单的禅修技术能够在一定时段中减轻或消除痛苦。人们看来有理由相信,随着更多的实践和训练,还可进一步减轻痛苦的感觉——能够利用觉悟体验的人甚至可能在更大程度上减轻痛苦的感觉。因此,在一定程度上对快乐原则——无

痛原则——的满足将会出现在觉悟体验之后。

从根本上讲，宇宙和我们在其中的位置都是完美的——觉悟叙述如是说。它告诉我们，人们**能够**在最高程度上拥有一切值得拥有的事物，变为一切值得变为的状态；我们的本性已经是与这一点和谐一致的。因此，觉悟教义否认不幸的终极实在，否认有时真的牺牲或永久丧失某些最重要的有益东西、以便避免邪恶的必然性。这一教义是否借此包含最深层次的智慧，它是否是最高级、最华丽的愚蠢之举？难道我们不应怀疑佛教觉悟——以及它的整个基础理论——过于美妙，因而不可能是真实的东西？在缺乏有关可能性和可行性的确实证据和证明的情况下，难道人们不应继续持怀疑态度，而不是将自己的全部自我都放入佛教觉悟这一个篮子里面？人所面临的状况是不可能逃避的，认为人能够逃避的观点最终看来都是肤浅的；确实的终极智慧难道不正是这一观点？或者更确切地说，这是否是智慧所起作用的一种情形：不得已而甘愿去做它曾经不愿意地、痛苦地但却错误地认为必须的事情？智慧以确实的现实性和远离幻觉而感到自豪，它是否因为这种附带收获而依附于不幸，就像神经病人依附于症状？

有时候，我们往往拒绝考虑可能性，包括我们对其知之甚少的可能性，因为我们不**愿意**它们是真实的——即使它们可能显得或者真的是相当美妙的。它们会要求我们对世界、对人生、习惯、思维方式和目的的总体图画进行太大规模的重组。我们已经适应了我们（个人的、智力的、文化的）的地位的显而易见的限度，我们不再愿意相信这些限度是可变的。252 所以，我们的华而不实的论据很快排除了这种可能性，我们得到安慰，如释重负——剧烈变化的必要性已经得以避免！不过，智者对新生事物持开放心态，但是并不过于轻信。他会仔细关注新的令人惊讶的可能性，以试探方式加以探索，进行实验。如果一种可能性逐步提出了某些证实——无论是不乏启迪并且震撼人心的经历、值得期望的个人转变，还是与已经进一步探求了同一种可能性、引人注目的他人的直接接触——他都会以更加充满信心的方式继续探索，与此同时也仍然保持某种谨慎的态度。帕斯卡建议将人生的一切押在无限收益的可能性上。但是，我们最好

还是回忆统计学家们描述的两种错误——当某事物是正确时对其加以排斥，当它是谬误时同意接受；我们最好还是走自己的路——有时勇敢地，但是仍然带有试探性——在这个重大问题上尽量加以避免这两个方面的错误。

第二十二章

给予一切事物以应有的地位

253

人类伟大的精神导师——佛陀、苏格拉底、耶稣、甘地以及其他的人——是我们的楷模，是光芒照人的典范。他们给人以巨大的影响，其方式不仅是他们阐释的主张和原则，而且是他们自己的生动的在场。我们与他们相遇，遇到的不只是他们的学说，我们希望在我们力所能及的程度上仿效他们。他们比我们显得更真实，他们的生动的实在激励着我们。对我们来说，效仿他们也是变得更真实。这些导师们的在场和生活将他们的学说具体化。我们通过他们的人生来领悟他们的教诲，领悟他们的话语的意义。他们的人生——有时候包括他们的死亡——是他们以行动表达的教导；他们使抽象的学说变得具体。

他们叙述故事，他们讲述寓言，他们为我们提供任何我们可以理解的、使人产生联想的细节。他们不仅讲述故事，我们现在还在故事中见到他们——在柏拉图的早期对话中，在上座部佛教大藏经中，在《福音》书中，在犹太教美名大师托夫的故事中。我们从这些故事中了解了他们的形象，他们的行为方式，他们的人品。在让我们相信他们的教导的过程中，他们的人生起到了至关重要的 254 作用。这不是说，我们从某种其他的事先构成的表述中推知他们的学说，或者推知他们是正确的。如果说我们

基于他们的权威而接受他们的观点，这一权威仅仅派生于他们的人品，并且在他们的人生中显示出来——正如呈现于关于他们的故事之中的那样。我们和他们的接触并非始于假设他们的人生展示了正确道路的原则。与之不同，我们考察他们的人生，发现我们自己产生敬畏，深受触动。他们用光芒四射的范例来教导人们。

我们可以列出精神导师具有的某些特征——尽管并非每个这样的人物都一一展现它们。第一，以身作则，践行他们视为重要的信念；他们价值观表现在他们的人生之中。他们视为重要的东西实际上是良善和光焰照人的价值，值得赞美的价值。例如，苏格拉底的探索精神，释迦牟尼的慈悲，耶稣的仁爱，甘地在行动中表现出来的非暴力和求真精神。他们被某些品质标示出来：慈悲、非暴力、热爱神灵、简朴、直率、诚实、纯洁、关注、强度、使人生实现更深层的实在、内在的镇定、对物质或世俗物品持比较不关注的态度、充满活力、巨大的内在力量。这些人谈到——并且将我们带回到——我们身上最好的东西。在他们的面前，我们想起了自己被忽略的高尚品质，为自己没有实现最好的自我而感到尴尬。在他们身上，我们体会到的不仅是一大批值得高度赞美的特性，而且还有不同的内在组织和结构。他们是光明的载体。

这些精神导师们是他们的价值观的充分力量的典范。他们的感染力的一部分是这些高尚价值的感染力。但是，另一部分是这些精神导师作为这些价值的典型和具体体现所达到的超常的实在。这些作为柏拉图式理念的价值就像已在世间找到了化身。但是，这一点成为可能的原因在于，精神导师是一种价值——或者为数不多的几种价值——的化身，而其他价值被排除在外。面面俱到状态会减弱他们的单一价值的光芒。

这些精神导师以完美的、全身心的方式坚持对他们来说重要的东西。他们既不放弃这些价值，也不偏离它们。他们将自己的全部生命注入到这些价值之中；他们将自己的整个生命放在它们上面，甚至至死无悔。通常说来，精神导师特别体现**单个的**价值，他们能够实现这一点，不用进行255 交换或妥协。但是，还有他们与他人共同具有的其他价值；他们往往信奉非伤害的原则，提出与每个人——而且甚至与一切事物——产生正面联

系的模式。他们在任何情况下——或者说，几乎在任何情况下——都不会伤害另一个人。而且，他们生活俭朴；他们不聚敛物质财富——他们有时放弃财富——并且展示给人非常**纯洁**的形象。精神导师们看来既不受外界力量的控制——没有什么外部威胁能够撼动他们——也不受内在欲望的控制。没有什么东西可以迫使他们做他们不愿做的事情。

我们在精神导师身上看到，献身于这些价值（或者这**一种**价值）的人生是可能的，而且它是非凡的，是一种良好的生活方式。假如我们只是听到这些价值被描述出来，而没有看到践行它们的人物，我们可能不会产生这样的看法，但是，它以这种方式给我们留下深刻印象。这些精神导师对有幸见到他们的人产生巨大的影响，激励他们去实现更高层次或意义更深远的目的，实现（这些人所感觉的）更好的自我。

我们在精神导师身上可以发现三个方面。第一个是他们的伦理和艺术冲击力：他们是引人注目的人物，常常是不可思议的、在艺术上引人入胜的人物，有时候提出使人觉得难以接受的建议——即使在描述他们的书籍是虚构性著作、并且明确地以这种方式呈现出来时，也会存在这样的冲击力。尽管如此，我们发现这些人物是令人感兴趣的，使人感悟，动人心扉。第二，他们的存在证明，特定的生活方式实际上是**可能的**，因为他们自己就践行了这样的方式。第三，除了我们从前两个方面得来的我们的人生之中的任何事物之外，存在着从这些人**真的**存在、已经获得了他们的成就这一事实中得来的东西，他们的行为和存在确实使世界变得不同；这些差异超越了描述这些人物的叙事，超越了我们认为这样的事物是可能的信念。（例如，基督徒相信，耶稣的人生和殉难真的改变了人与上帝之间的关系。）在将这些人物视为精神导师的过程中，我想仅仅关注前两个方面，以及这两个方面给我们带来的启迪；第三个方面是另一个问题，不在这里的讨论范围之内。然而，我将这一方面暂时搁置起来的意思并不是要冒犯他人。

精神导师的总体图画是引人注目的，甚至是使人感悟的。然而，我们可能对某些特征略感踌躇。精神导师不会在他们认为重要的事情上作出任何让步，有时候会给人这种印象：他们牺牲自己的生命是为了避免哪怕

256 在**最微小的**方面未达到他们的最高理想。从另一个角度看，我愿意选择牺牲自己的生命，以便避免落到**最低的**层面；我肯定希望我或许也能避免下落一定的高度，但是，我觉得自己不会仅仅为了避免在**最微小的**方面未达到最高理想而牺牲自己的生命。这可能显示出我的看法的错误程度，但是我的观点却恰恰相反，它说明这些精神导师们的不妥协的立场具有过于刻板的完美主义色彩，无法使人无保留地佩服——甚至作为一种理想也是如此。我们认为，智者知道在什么时候进行妥协是适当的，这正如他知道在什么时候妥协不是可以宽容的。

即使我们觉得精神导师们过于拘泥于他们的具体理想，甚至在我们并不如此赞赏一个具体的理想的情况下，我们可能仍然希望我们具有**某种**理想（我们可能并不知道是哪一种），几乎愿意像他们那样坚守它。或者更可能的是，我们可能相信劳动分工，所以高兴地看到，**有人**——其他人——坚定地坚持最高理想。

精神导师们作为**实现**他们的独特价值的楷模而光芒四射。但是，他们是否作为我们**效仿的**楷模而光芒四射呢？他们是否不仅是价值的典范，而且也是**人生**的典范呢？以一个方面为例，就我们上面列出的四位人物——释迦牟尼、苏格拉底、耶稣、甘地——而言，他们要么没有，要么缺乏与家人和子女的长期生活。我在此并非简单地说，这四位之中的每一位都是不完美的，或者是有严重缺陷的。这是完全可能的。但是，不恰当的做法是去显示一种刻板的完美主义——甚至当我们对精神导师们的完美主义感到担心时也是如此。在他的著作《甘地的真理》中，埃里克·埃里克森描述了在面对人的弱点和通常以及某种罕见的神经病的境况下，甘地如何能够将自己塑造为某种杰出的人物；在他撰写的塞缪尔·约翰逊的传记中，W. J. B. 贝特也探究了类似的主题。挑剔和不恰当的做法是对精神导师们加以批评，认为他们带有我们普通人的弱点，这样做忽视了导师们设法赋予人的弱点的令人惊叹的形态和光彩。

我的观点与之不同。恰当的做法是考察这些导师们提出并身体力行的正面理想，以便确定**它**是否带有缺陷。他们的生活缺乏某些有价值的东西，这一事实是否是他们的理想没有为这些东西留下余地的结果？如

果这些东西之中有的是正常生活的重要组成部分，是我们不希望牺牲或放弃的部分，那么，在我们将这些精神导师作为**我们的**人生楷模时，需要采取谨慎的态度。虽然他们在**某些**实在维度上非常真实，我们可能感到疑惑：与这些精神导师们的强烈的片面性相比，平衡发展的人生——包括它的种种妥协——是否应与现实性，与更多的实在具有更多的接触？ 257

在一篇论及甘地的文章中，乔治·奥韦尔以强烈的口吻表述了这一保留意见："人们过于轻易地假设……凡夫俗子只是因为难以如愿，便对[成为圣人]嗤之以鼻；换言之，凡人是没能如愿的圣人。这一说法的正确性值得怀疑。许多人真的并不希望成为圣人，很可能的情况是，那些成为——或者渴望成为——圣人的人并没有感受到多少成为凡人的诱惑。"我认为，这一说法带有太多负面意味。难道我们没有以彻底和同样的方式，感受这**两方面的**诱惑——既成为圣人，又作为凡人？

根据通常的观点，对最深层次的实在的关注看来要使一个人脱离我们所处的平常世界。例如，通过对神灵的关注，一个常常看来会脱离与任何次要的事物——与日常事务，与他人，与可能不是最深刻、最高层次的有意义的高尚价值——的最充分的联系。这一代价不是可以轻易付出的。不过，我们假设，不存在人可能与之建立最深层次联系的意识实在。在这种情况下，精神探索难道不是徒劳的，不切合实际的理想主义？然而，存在着人类的灯塔，这样的人拥有本书前面描述的那些个人品质。假如这些人士在**没有**接触任何更深层次的实在的情况下实现了他们的成就，这可能是非凡的了。这并不是为这一更深层次的实在的存在进行辩护的论点——非凡的并不意味着不可能的；这一更深层次的实在——如果它存在的话——不是某种外在的东西，有可能是他们自己的一部分。然而，做到这一点是一种非同寻常的人类成就：在实际上不存在任何其他实在——即只有人已经创造并且以想象的方式实现的被聚焦的实在——的情况下，模拟与最深层次的实在的接触，以透明的方式显示更深层次的实在。如果没有供人接触的、最深层面的意识实在，人们仍旧能够以重要的方式起到**他们的**作用。我并不是说，就每种值得期望的情景而言，人们都应采取行动，似乎它实际存在。这种情形不是值得赞美的：如果独自身

258 处孤岛的鲁滨孙·克鲁索断定，最好另一个人也在那个岛上，而且此后继续谈话（尽管是独自一人），他远离某些场所，以便给予另一个“人”私密性，以及其他等等。但是，在我们已经谈到的意义上，与最深层次的实在产生联系就是体现并且展示它——人通过**自身的**特性可以做到的事情。

我们确实希望与这种最高、最深层次的实在发生联系——请将此称为第七现实原则——但是，这是否是我们唯一该做的事情？应该如何对待实在的余下部分？更宽泛的现实原则会要求与全部实在发生联系，并且进行充分回应，而不仅仅考虑最深层次的或最高级的实在——请将此称为第八现实原则。现在的问题是以合理的形式来表述它，从而能够避免异议。

对实在进行回应需要两个条件：回应的充分性和作为回应对象的实在的充分性。这最后的一点包含的既有对最真实的事物（即对最深层次的、最高级别的实在）的回应，也有对全部实在的回应。

现在的问题是，所有这一切能否被结合在一起？是否可能以最充分的反应对最真实的事物——最深层次的、最高等级的实在——作出回应，而且也以最充分的反应对最大范围的实在——其中包括次于最深层次的实在——作出回应？人生是短暂的，我们的能力是有限的；由此看来，我们必须放弃某种事物。亚里士多德在他的《伦理学》中面对了一个类似的问题：我们应该充分发展并行使我们的最高等级的能力，还是追求一种平衡发展模式？这种方案看来都涉及明显的牺牲。

如果对全部实在——次要的以及更大的实在——作出充分回应，这会出现什么样的情况？人们不愿意以给予所有部分相同的时间，对所有部分作出同等范围的回应。这会过多地忽略最高等级的、最深层次的部分。更好的原则需要根据事物与它们的实在比例进行回应。为了了解这样一种比例原则的结构，让我们想象大于我们现在可获得的更多的精确性，进而假设每一事物的实在（或者重要性）是可被量度的。这一比例原则会要求，在我们（在时间和注意力方面）对任何两个事物作出回应时，其比例应与它们的实在（的程度）相称。但是，这个原则使我们的精力处于过于分散的状态。如果每个微小的部分都被给予其应有地位，就会有太

多的实在分子成为回应的对象。然而，对全部实在作出的回应并不要求每一单个的微小部分都得到回应，而是要求对所有的广度**范围**加以回应，259 这种回应在该范围内是成比例的。[①]

但是，有的人已经考虑到，最高等级或最深层次的实在是无限的，无限真实的，而其余所有事物都只有有限的实在，两者之间存在着巨大差异。不过，在这种情况下，它们的实在的计量单位的比例——无限超过有限的比例——也是无限的。鉴于无限会吞没有限，甚至这一比例原则最终也会要求，对最深层次的实在作出整体上的排他性回应。所以，它不会异于——虽然它给人这样的感觉——这样一条原则，即：明确地、直截了当地要求仅仅将注意力集中在最真实的事物之上。如果某一事物是无限真实或重要的，给予事物应有的、符合比例的关注的行为是否要求忽视其他的一切？如果我们所考虑的不仅是我们作出回应的实在的数量，而且还有这些回应自身的真实程度，这一难题就可以得到解决。

比例原则要求作出与回应对象的实在成比例的回应。但是，这些回应可能与其他的事物成比例；这是另外一个不同的比例原则。回应之间的差异不仅表现在它们的广度上，表现在它们需要或被给予的时间、注意力和精力的数量上，而且还表现在它们的**强度**上。回应对象方面的变化也会在所作的回应方面形成变化，在这些回应自身的强度和实在方面形成变化。我们能够带给事物的注意力的强度（在原则上）并不是不足的。但是，不同事物可能以不同方式来反馈这一注意力，其原因部分地在于它们的性质，部分地在于我们的性质。由此可见，我们的回应可能在**它们**具有的实在的数量上出现变化。回应在强度和广度上都会发生变化。在原则分配我们的回应或注意力的过程中，它们分配的是它的**范围**——每一事物得到的时间（注意力和精力）的数量。我们可以使回应范围不是（像

① 它可能以这种方式进行：在事物的真实程度大致对应的基础上，考虑事物的分组；一个组在其内部具有（大致）相同实在的事物，不同于其他分组中的事物的实在。比例原则适用于这些分组；它要求我们从每一组中至少选取一事物（而不是相同数量的事物），然后根据这些事物的真实程度，对它们作出回应。通过给予每一组符合比例的注意力，给予每一组符合比例的回应，看来我们与实在的整个范围——而不是仅仅与其最高等级或最深层次的部分——产生联系，并且对其作出回应。

第一原则所要求的那样）与得到回应的事物的实在成比例，而是与对该事260物的回应本身的实在成比例。这一新的比例原则与对其强度的回应的广度相称。对实在的两种回应的广度之比应该使这些回应自身的实在之比相称——我们已经在此将它称为它们的强度。大致说来，应该根据事物与它们补偿该时间的强度的比例来分配时间。（我在此不考虑随着这一情况出现的另外的隐含意义——对实在回应的强度不是完全一致的，而是依据它的广度内在地出现变化。）

就最深层次的实在（或者上帝）而言，所有这一切的意义在于：虽然最深层次的实在可能比其他任何实在都无限巨大——两种实在之比是无限的——我们对它的回应并不比我们的所有其他回应在无限意义上更真实。毫无疑问，这是因为我们自己的限度——令人遗憾的限度，但是的确存在。如果我们像第二实现原则建议的那样，根据事物与它们补偿注意力和回应的数量的比例，关注并回应它们，那么，我们就不会只将自己的注意力完全给予最深层次的实在。它自身的性质可能吞没其他的实在，但是，我们对它的回应将不会吞没所有其他的回应。

然而，我们对特定事物的回应的实在和强度并不是一成不变的；它们可能随着时间的推移而变化。或许，我们在任何程度上对最深层次的实在作出的回应都会扩展我们的能力，进而导致作出强度更大、更为真实的进一步回应。在这些条件下，第二原则也要求增加回应的广度。显然，这种（"正反馈"的）循环可能继续下去。在这种情况下，最深层次的实在本身最终可能获得整体的、排他的回应——但是，其条件是我们已经做好准备。①

第一比例原则说，回应的范围应该与被回应的那些事物的实在形成相同的比例。第二比例原则说，回应的范围应该与这些回应自身的实在261形成相同的比例。我们应该使我们的回应的范围相称，并且对其加以标

---

① 不过，就它对某位勉强能够对最深层次的实在作出回应的人来说，第二比例原则可能显得过于宽松。难道它不过于容易地允许他对该实在给予可被忽略的注意力？或许，需要引入另外一个因素——不仅仅是为了这一极端的个案，而且也是为了一般的情况——以便使这些回应（而且在一定程度上以不成比例的方式）朝着更大的实在发生细微变化。

定，以便使这些回应本身具有的强度与实在相称。（鉴于范围的理念是实在的维度之一，或者说与几个维度都有联系，回应的范围也进入对它的整体实在的评价行为。）这两个原则中的任何一个都是有吸引力的（不考虑无限实在的情况）；当一个人同时满足这两个原则时，第三个原则也将得到满足：对两个事物的这些回应的实在之比应该与这些事物的实在之比相同——即对某事物的回应的实在应该与该事物的实在成比例。我们很快将要讨论这个第三比例原则。[①]

如果人生要以对所有实在作出充分回应为目的来度过——这就是第八现实原则，那么，考虑到我们在时间、注意力以及回应性方面的限制，这种回应的性质被第二比例原则加以具体规定。我们的全部精力并非全都用于对最高等级和最深层次的实在的回应行为上，因为对处于当下境况的大多数人来说，这样做不会带来成比例的回应；相当数量的时间和注意力将会被用于对实在的不同部分作出回应的行为。但是，根据某些看法， 262

---

① 第一比例原则是：

$$\frac{\text{对 A 的注意力的范围}}{\text{对 B 的注意力的范围}}=\frac{\text{A 的实在}}{\text{B 的实在}}$$

第二比例原则是：

$$\frac{\text{对 A 的注意力的范围}}{\text{对 B 的注意力的范围}}=\frac{\text{对 A 的回应的实在}}{\text{对 B 的回应的实在}}$$

从这两个原则的结合中，第三个原则如下：

$$\frac{\text{对 A 的回应的实在}}{\text{对 B 的回应的实在}}=\frac{\text{A 的实在}}{\text{B 的实在}}$$

如果在第二原则中，我们的回应的实在占据中心舞台，取代了这些回应的对象的实在，那么，为什么不将这些回应的实在的总和最大化，相应地分配我们的回应的范围？这样一种最大化策略并不是一种比例原则，但是，在此没有必要在这两者之间进行选择。鉴于我们的回应能力的限度，这一最大化原则和第二比例原则都具有形成对实在的各种各样的部分作出回应的结果，从而两个之中的任一个都避免了仅仅将注意力集中在最深层次的实在之上的结果。第二比例原则与最大化原则之间的这些问题的复杂性可以见于行为心理学家们对一个在结构上类似的问题的处理中——这涉及与最大化原则对比的相称原则或改善原则。见 R. J. 赫恩斯坦和 W. 小沃恩，《稳定性、改善及自然选择》，见 L. 格林和 J. H. 卡吉尔编，《行为经济学进展》第 1 卷（新泽西州诺伍德：阿布勒克斯，1987 年），第 185—215 页。R. J. 赫恩斯坦，《效用最大化的行为主义抉择》，见 S. 迈特尔编，《应用行为经济学》，第 1 卷（纽约：纽约大学出版社，1988 年），第 3—60 页。有人可能坚持比例形式，希望回应的强度（及实在）会随着时间的推移，变得与所回应的实在处于更相称的状态，从而与它们成比例。由此可见，随着人自己的应有的回应能力的增强，第二比例原则会发展为第一原则；使回应的广度与强度相称的行为同时逐步变为一种使广度与所回应的实在相称的行为。

就我们对实在的**任何**部分作出回应的真实度而言,(原则上)不存在限度——请回忆一下那些超验主义者,回忆一下旨在提升和圣化它们所支配的每部分生活的那613条形形色色的犹太教戒律,回忆一下将完全专注和关注的禅修态度用于所有活动的佛教传统。由此可见,使第二比例原则和对全部实在的关注有吸引力的,并不仅仅是我们的回应性之中的不足之处。

不过,我们可能希望听到的不仅仅是,我们暂时可能关注实在中不那么具有深度的部分,要么是因为我们回应性之中的不足之处,要么是因为其他那些事物实际上在一定程度上是有深度,有意义的——即我们可能听到的是,完全可以放松下来,关注现实性的微不足道的表面部分。然而,甚至在此,我们也希望承认在我们可能关注这一点时在完全性和时间长度方面的限度。尽管如此,专注实在的最高等级或最深层次的部分的行为不会带来充分的人生;这涉及其他东西,例如快乐、冒险活动、兴奋、放松。我们看重这些东西,在某种程度上是因为它们表达或满足人性的许多方面的方式(即使它们也具有自身的实在的维度)。

上面表述的第三比例原则具有回应的实在,它与它们所回应的对象的实在相称。这种全面的比例模式将涉及某种比例**因子**。例如,一种回应可能具有回应对象的一半实在,或者该实在的三分之二、十分之一或者五倍。比例性的理念适用于一组回应。一个回应——全部被它自身所分离——不可能不具有比例性;这就是说,它将显示这种或那种比例因子。但是,一组回应只有在它全面(或者在它显示的程度上)显示**相同的**比例因子——例如,具有它们回应对象的实在的三分之一——的情况下才具有比例性。我认为,一个孤立的回应的比例因子出错的唯一情况是大于1。以大于某事物具有的实在来对其作出回应的做法是一种过度回应——除非该回应也能增加这一事物的实在,这一回应是超过限度的。(J. D. 塞林格将感伤表述为对某事物的爱超过了上帝给予的数量。)世界非常丰富多彩这一事实意味着,我们不可能耗尽回应的对象——即便比例因子处于1以下或者等于1时也是如此。

比例模式具有很大的抽象吸引力,但是,当我考虑细节时,我对它的

充分性感到担心。但一个回应因子与其余的不同时，便出现了不相称的现象；例如，其余的所有回应都有回应对象的一半实在，而这一个却有它的三分之二。不过，这并不意味着，应该在下一次减少超乎寻常的回应，而不是（尝试）增加其他的回应。或许，理想的模式是统一以因子 1 来作出回应，使自己的所有回应都达到这一水平；但是，在我们无法将我们自己的能力扩大到这一巨大范围时，我们可能不断的增加其比例。然而，这一运动必须采取前后紧接、步伐一致的方式吗？在自己的回应比例因子方面冲刺向前，这可能在以后增加我们的能力，从而也提升其他回应因子。

即使我们承认全面的比例是可取的，我们有时候仍然可能希望通过使回应因子接近于 1 的方式，在某些回应方面大大超前（即使这样做不会起到提升其他回应的作用）。在两种条件下，情况尤其如此：第一种，某事物的实在等级特别高——另一个人，一件艺术品或者神灵——因此我们的回应在数量上不可能达到其程度；第二种，某事物的实在等级非常低，我们能够在稍作努力的情况下完全（以因子 1）与它的实在相称。特别不恰当的、不成比例的情况是不同的；一方面，它们需要以一种非常高（然而却明显小于 1）的比例因子，对实在的程度处于中间范围的事物作出回应，同时以一种非常低的比例因子，对具有更多实在的事物作出回应。

以下情况看来是最不可取的：这些比例因子之间的差异非常之大，不那么真实的事物被以绝对数量大于具有更多实在的事物（而不仅仅是与其呈比例）的方式加以回应——在两事物属于同一种类或者样式时，这一点可能特别明显。然而，我们并非认为这样的事情是不可取的：艺术家们对看来微小的事物作出极其强烈的回应——华莱士·史蒂文斯对玻璃花瓶罐子的沉思冥想，出自夏尔丹笔下的静物画——虽然可能重要的是，这些作品也保持在较小的规模上。我们认为，艺术家在这种情况下几乎就其对象之中的**全部**实在作出回应，其比例因子接近于 1；我们借此可以了解它的无法衡量、毋庸置疑的实在——或许，我们因而通过推断得出结论，在此之前以不那么充分的方式得以回应的更深层的事物也具有大得多的实在。（通过他们在看似无关紧要的事物中发现的实在的深度，这些

264

作品是否反而显示，一切事物都是同等的？这符合我们在前面作出的评述：每一事物都以其坚韧的独立存在体地位，在那里等待着。）重要的是在因子为1的情况下，对具有相当程度实在的某事物作出充分回应——里尔克在《杜伊诺哀歌》的第七首中告诉我们，“一件世俗的事情在人真正感受时——即便是一次——就足以供人受用终身。”由此可见，唯一不可取、不相称的东西可能仅仅是源于对相对实在作出错误估计的不相称的东西——（谬误地）声称相称的东西。在这种情况下，重要的是认识真理；单个不相称的回应如果伴随着正确的估计便无大碍。但是，这种不协调不能过于笼统，因为我们必须将正确的估计付诸实践，而不是仅仅表现在言辞上。尽管如此，存在着供人行使其判断力的余地，以便决定分别给予比例性和增加某些特定回应的充分性什么分量。

在写作有关比例的内容的过程中，我有时候觉得自己**强将**事物归入265 了这一结构中。[①] 我们应该成比例地生活，给予一切事物其应有的地位，这一说法**看似**是一个可接受的原则——实际上，它听起来像是智慧会要求这样做。智慧本身应该给予一切事物其应有地位，重视它，理解它，认

---

① 借助我建议大多数读者略过的技术性权宜之计，**某些**更早出现的难点得以避免。与将我们的回应按比例分配给它们的实在的做法不同，我们能够将回应的实在的**主要部分**最大化。（在有关活得更真实的沉思中，已经解释了曲线的主要部分的理念。）在回应的条线图中，（沿y-轴的）高度代表该回应的实在，沿x-轴的宽度代表分配给该回应的分量。一个方法是将相同分量（因此是相同宽度）分配给每个回应——所有的回应就平等了。根据这一方法的规定，将这些回应的实在最大化的做法允许各不相同的回应——而不必是相称的回应，同时使我们免于不得不只对最深层的或最高等级的实在作出回应——这一最初使我们开始考虑比例问题的难题。另外一个方法给予不同回应不同的权值——前面提到的条线图在宽度上将会不同。一个有吸引力的想法是严格按照回应对象的实在来给这些回应加权。这样，条线图的高度就代表回应的实在，它的宽度代表它所回应的对象的实在，该回应在图中所包含的总面积就是这二者的结果。我们回忆一下，我们讨论的第一比例原则试图按照回应对象的实在来按比例分配回应。但是，这重新引入了最初的难题；假如一个事物具有无限实在，那么，所有的回应都将不得不指向它。如果某事物具有无限实在，这里提出的建议也面临难题。它的回应图形将会无限宽，因此（在该回应的高度大于无穷小时）包括一个无限的面积，因此没有哪一个对其他事物的回应（甚至没有哪一个对它的更大回应）能够为正——因为它们既不能增加曲线之下的总面积，也不能增加它的主要部分。不过，就有限的情形而言，这一特殊的差异加权方式是值得探讨的。同时请注意，第一种方法——每一回应在此得到同等的权值和宽度——在面对无限情况下仍然有效，因为沿着y轴的回应的高度将是**它的**实在，而不是它所回应的事物的实在；该条线图的面积将仍然是有限的。

识它的价值、意义，认识更一般意义上的它在每一实在维度上的轮廓。这是否意味着我们在**人生**中也应照此行事？这个问题听起来像是在问，我们是否应该智慧地生活，所以其回答看来**必然**是肯定的。然而，假设更好的做法是以不成比例的方式生活，将我们的大部分注意力仅仅投入到为数不多的活动和渠道中。在这种情况下，智慧会给予**这一**生活方式它应有的地位，并且建议以该方式生活。但是，智慧本身不会遵循该建议，进而给予某些事物小于其应有地位，因为智慧的任务是某种与生活不同的东西。诚然，智慧**应该**指导人生，但是，受到如此指导的人生无需必然复制智慧的全貌。人生可以按照智慧的建议去做，但是不用解释智慧起到的全部作用。

给予**任何事物**应有地位这一点很难做到——怎么可能要求我们在处理一切事物时面面俱到？或许，某事物的应有地位是来自我们的全部存在的回应，这种回应的实在与该事物的实在完全相称，所以，其比例因子为1。我们无法遇事都做到这一点；而且，做法并非明显更好阻止任何不适当的回应，以便使其他不适当的回应在一定程度上减轻其不适当性的。266

我认为，重要的是将提供的回应当做某种**应有的**东西，对事物作出回应就是对其实在表示敬意。由此可见，重要的不是我们回应的数量——甚至不是这种回应的实在的数量（或大小），而是回应的方式，是作出回应的态度。不过，"应有地位"这一说法可能使它显得像欠下的一笔债务或者像是一种责任，而我在此的意思更像是喝彩。或者说是一种奉献。或者说，可能更像爱。以本书讨论的方式热爱并且生活在这个世界上，也就以参与这个世界的态度，给予了它最充分的回应。① **这一**回应的充分性也使我们得以扩展；人们包含他们所爱的对象——随着所爱对象的幸福在一定程度上变为他们的幸福，它也变为他们的组成部分。在某种程度上，一个人的内心世界的容量——一个人的宽宏大量——是由这个人能够欣赏和热爱的事物的范围量度的。

---

① 原则上，回应体现的具体方式或态度的程度能否被量度，从而使另一个定量标准浮现出来？但是，对将这一总量最大化的关注将会减损对具体行动方式或态度的关注，而坚持这种策略可能也不会显示对自己的实在所持的态度。

但是，给予世界这种回应，以这种方式活在其中并不要求成比例的注意力。确实拥有完全平衡生活的人可能因此被视为做到了这一点：在一切事物中给予相关的实在范围**它们的**应有地位。不过，这仅仅是能够给予应有地位的一种事物。然而，我还想说，在人生的岁月中，一切重要的事物都应得到相当的分量和注意力——即使不是以任何准确的比例，即使某些事物仅仅在替代性活动中得到它们。但是，我希望表达的或许是，这仅仅是我本人奉献应该奉献的东西的方式。

第二十三章

何为智慧，哲学家为何如此爱它？

267

哲学的意思是爱智慧。什么是智慧？以何种方式去爱它？智慧是对重要事物的认识，这种认识在此成为一个（睿智的）人的思想和行为的特征。以适当的态度对待次要事物。智慧的认识是一种特殊的认识，其特殊性体现在三个方面：在它关注的题目中——在人生的问题中；在它对人生所持的特殊价值中；在它不是被普遍共享的状态中。某种人人皆知的事物可能是重要的，但是并不算作智慧。

智慧是实际的；它是有益的。**智慧**是人需要认识的东西，它使人幸福地生活，处理生活的核心问题，避开自己所处困境中的危险。①

268

这一概括性说法旨在适合关于智慧的各不相同的具体观点。这些观点可能在它们列出的目的（或危险）方面，在它们对其排序方式上，在它们建议的应对策略以及其他方面各不相同，但是，使它们都成为关于智慧的观点——甚至在其内容各不相同时——的一点在于，所有这些观点都适合这一概括性形式。它们都填充这个模式——人为了生活美好和应对……需要认识的事物。然而，虽然这一模式包括各式各样的智慧观，它却

---

① 通过列出它的每个构成理念的变体，可以将种种说法添加在这个粗略的总体描述之上。智慧是人需要认知或认识的，还是对其的认识是重要的，必要的，或有用的东西？智慧是否也包括认知逐渐认识或逐步理解它的方式？是否需要智慧以便以幸福的、最佳的、成功的、令人满意的、我们应有的方式生活，以便为实现最重要的目的——其中或许包括达到开悟（satori）或者来世的最佳存在——而生活？它是应该加以解决的问题？还是人生的两难困境，人生的问题，人生的悲剧？它是避免这些危险，还是有时候仅仅减少它们？它有时候是否告诉人们如何完全逃避人类的困境？如此等等。不过，在这一文本中的简洁描述足以符合我们的目的。一种更完全的探讨将会考虑智慧以各种程度出现这一事实；一个人可能或多或少是智慧的。它并非简单地是一个有无智慧的问题。

并不是空洞的。并不是世界上的一切事物都符合它。(酸奶油肯定不行。)实际上,我们可以认为,在具体说明智慧是一种理解或认识的过程中,这一模式的局限性太大。某种可以想象到的观点难道不可能认为,最佳生活是在根本没有认识或理解的条件下的生活?或许如此,但是,虽然这一观点本身可能(假如它是正确的)包含智慧,它却没有建议包含智慧的**人生**——无论它具有其他什么优点。这一点可被加以概括。如果说智慧是某种人可以拥有的具体东西,我们就能够想象一种坚持认为最佳人生是没有这一具体东西的生活的观点。因此,有人可能反对任何关于智慧的评述,认为它武断地拒绝考虑作为最佳的特定生活——那些没有被具体说明为智慧的事物的生活。但是,这一异议可能是错误的;该观点本身并不拒绝考虑某些作为最佳的生活,仅仅将它们视为有智慧的。当然,从理论上看可能的做法是,智慧描述最佳或最更等级的生活,而其自身不用成为它的任何组成部分。但是,我在此的假设是,智慧将作为一种途径而有益于最佳生活,同时也是它的某种必不可少的组成部分。我认为,任何与它所具有的这种双重作用不一致的关于智慧的论述都是有缺陷的。如果说智慧是一种特定的认识或理解,那么,我们有义务重视这种认识,有义务说最佳或最高等级的生活本身至少包含它的某些部分。这一认识269在什么程度上,以什么形式被持有并非是由智慧的概括性描述所决定的。

如果基本真理与对人生的指导没有联系,与对人生意义的看法没有联系,智慧就不仅仅局限于认识这些基本真理。如果物理学家们描述的关于宇宙起源和运动的深刻真理具有的实际含义微乎其微,而且并不改变我们对宇宙的意义和我们在宇宙之中的地位的看法,那么,认识这些真理并不算作智慧。(但是,如果将宇宙的起源和延续追溯到神灵的计划的观点得出关于人类生活的目的和最适当的方式的结论,它就可以算作智慧。)

智慧并非只是一种知识,而是各种各样的知识。智者需要认识和理解的东西构成丰富多彩的清单:人生最重要的目的及价值——终极目的,如果说它们存在的话;什么途径将会在不付出太大代价的情况下实现这些目的;什么样的危险危及这些目的的实现;如何去发现、避免这些危险,

如何将它们最小化；什么样的不同类型的人在其行动和动机方面具有相似之处（因为这一点呈现危险或机会）；什么是不可能或者在操作层面上不可实现（避免）的；如何决定干什么在什么时候是合适的；知道特定的目的在什么时候是足以实现的；什么局限是不可避免，如何去接受它们；如何改善自己，改善自己与他人或社会的关系；认识各种事物的真理和并不明显的价值；什么时候采取长期的观点；认识事实、惯例和人性的多样性和顽固性；理解自己的真实动机是什么；如何应对和处理人生的重大不幸和两难困境，以及应对和处理人生中重大的美好事物。还有些许负面智慧：有些事物**并不**重要，其他事物并不是有效途径，以及其他等等。任何一个格言集都会包含诸如此类的东西，与睿智的愤世嫉俗的说法并列。

或许，智慧的多样性只是表面的，它全都源于某种核心的认识，但是，这在开始时既不应被假设，也不应被规定。与一个亲历智慧的多样性、并且以相似方式提供意见的人相比，某个理解作为所有其他智慧源泉的真理的人是否有更多智慧？后者的见解可能更有深度。但是，假如理论上的统一性在实际上并不形成差异，我们不清楚他是否具有更多智慧。①　270

智者知道这些多样化的事物，并且将它们付诸实践。如果一个人仅仅了解它们，并且为他人提供很好建议，自己却以愚蠢的方式生活，他是不会被称作有智慧的。我们可能提出这一疑问，这个人至少不知道一件事情，即如何应用他的知识的剩余部分。不过，严格说来这种情形是否可能——他确实知道如何应用他的知识的剩余部分，他只是并不这样**做**呢？人可以不用下水而知道如何游泳。无论我们如何回答这个问题，为了**变得**睿智，人不仅必须**具有**知识和理解力——具有智慧，如果你可以这么说——而且也必须使用智慧，以睿智的方式生活。然而，这并不意味着，除了理解和方法之外，智者还必须拥有别的能力，它结合理解和方法，然

① 无论智慧的不同组成部分是否源于一个单一的真理，我们可以尝试将其视为一个具有连贯性的理智理解的各个侧面：例如，某种类似于经济学家的图解的东西——一个人在此转向预算约束界定的最高无差别曲线，这包含对优选或价值进行排列，包括平衡、对可实行方案的限度的认识以及选择原则等等。智慧的其他组成部分也可能与经济学的思维方式之内的结构方法和谐一致（例如，行动成本、追求水平、可供选择的行动的知识）。但是，我并不知道任何一种以富于有启迪性的方式包括智慧的所有部分的综合结构。

后应用这种理解，以便创造与它符合的生活。或许，处于睿智的状态就是**因为**自己具有这种理解和方法，从而以特定的方式生活；不必需要有既是智慧的组成部分、又从这种理解和方法转向其实践的另外的**第三**因素。

但是，智慧并不保证成功地实现人生的重要目标，恰如很高的盖然性并不保证真实那样。世人还必须进行合作。智者已经沿着正确方向迈出了脚步，如果世人挫败他的旅程，他也知道如何加以应对。

在没有充分理由的情况下，智慧这一理念看来发现，与对可行性加以扩大相比，对其加以限制更为相宜。注意可行事物的限度包括认识三点：第一，可用的最佳备选项的负面因素；第二，次佳备选项的价值，这种备选项必须被放弃或摈弃以便实现最佳效果——经济学家将此称为“机会成本”；第三，可能性的限度本身，这排除某些备选项，将其作为可能的或可行的对象。例如，弗洛伊德在《文明及其不满》中列出了文明的诸多负面因素，其中包括对自由地体现性本能和攻击本能的行为的压抑，认为这是为了得到文明的益处而付出的不可避免的代价。在没有负面因素的条件下，文明的种种益处**不在**可行性空间之内。

271

智慧对限度的偏爱看来武断地青睐保守主义者而不是激进主义者。对一个重要的、未得到欣赏的约束进行定位的行为构成智慧的一个重要部分，但是，为什么其重要性大于对一种曾被错误地认为不可能的重要可能性进行定位的行为呢？为什么缩小可行性的范围比扩大它更睿智呢？谈论经济增长的限度的人——如果他们是正确的——所谈的正是智慧。另一位论者——朱丽安·西蒙——在其著作《终极资源》中提出，实际的限度离我们十分遥远：在我们居住的这一物质的球体——地球——上，每一种资源的数量都非常巨大，远远超过他人所列的绝对限度，而且获取资源的新技术可以被开发出来；因此枯竭到来的时间要往后推迟数百年，远在太空航行使大量移民变为可能之后。（我本人在此**不是**要建议我们先掠夺地球资源，然后再放弃它！我假设西蒙也不是这样建议的——他的思想实验旨在说明可行性的物质限度究竟可能推移到什么位置。）如果西蒙的观点是正确的，这也应算作一种智慧，它使我们摆脱太多没有必要的限制。如果社会乌托邦主义论者提出的我们可能非常和睦地共同生活的

观点是正确的，这也是智慧。智慧没有理由应以非对称的方式，对无端忧虑的观点情有独钟。即使某个一般性论点说明，与错误地忽略可能的因素相比，染指不可能事物的错误尝试使人类付出的代价更大，这只会建议我们特别注意他人提出的告诫，但却并不阻止我们对接纳新的可能性。

我在此描述的智慧理念是以人为中心的；它关注人类生活中的重要问题。然而，除了人之外的其他事物也能具有良好状态；这包括动物、外星理性存在者，而且或许还有诸如经济、生态系统、社会和文明、植物，还有某些无生命的物体——书籍、唱片、衣物、椅子、河流……因此，一种更笼统、更宽泛的智慧观可能认识每一事物的良好状态，每一事物的良好状态面对的危险是什么，以及应该如何应对这些问题。（鉴于伦理学的部分探讨不同人的幸福之间——或者说人的幸福与其他种类的良好状态之间——的冲突，认识这些冲突应该如何被应对或得以解决，智慧包含伦理学的这些部分。）较为狭义的智慧与具体的事物或种类有关；它涉及认识**它的**良好状态，它面对的危险，以及其他等等，这样的智慧有时候见于具体角色或职业中。然而，如果一个人不知道良好状态理念适用的广泛程度，他一般说来不是睿智的；他可能错误地认为，某些特定的事物根本没有什么良好状态可言，因此认为不存在关于那种事物的任何智慧。他只有在涉及与人有关的事物的情况下才是睿智的，而且即使在此即他的智慧也是有限的。由于他不能具体说明人们如何对其他事物的良好状态作出回应，他不能具体说明人与实在之间的联系的适合部分——而**这一点**是**人类的**幸福的组成部分。因此，甚至他的关于人类的智慧也只是片面的。

272

智慧在它所涉及的人类生活的方面也可能是片面的，这种情况见于当人们（据说）对专门领域是有智慧的——有的人对经济问题，有的人对外交事务，有的人对养育子女，有的人对战争，有的人对成功地从事一种职业。所有这些都有一个共同之处：都符合**对某事物具有智慧**这一笼统的理念——认识就它而言什么是重要的，如何避免与之相关的危险，以及其他等等；它们之间的差异在于智慧所涉及的对象。在不同的社会情景中或者在紧急情况下，我们尤其需要不同的智慧部分，从而给予它们各不

相同的分量。那么,是否存在构成人生智慧的东西?这一最终智慧不只是对所有这些各不相同的、具体的、专门的智慧类型进行权衡。更确切地说,它是一种关于我们的全部生活共同的东西的智慧,关于(我们判断为)273 任何正常的人生都应关注的重要的东西。它正是我们在(仅仅)谈及智慧(周期)所说的东西,而不用具体说明智慧所涉及的任何特定范围;正是在这一意义上,我们得以谈及例如具体的某个人——虽然他可能精于商务,但却不是智者。

苏格拉底被神谕誉为雅典城内的唯一智者,他对这一令人惊讶的看法进行解释时说,与所有自认为智者的其他人不同,他知道他**不**是智者。他还试图将这种知识传播给别人!他时常与他们一起讨论人们共同关注的某个理念,例如,虔诚、友谊、正义、良善等等;在此过程中,他要么使他们自相矛盾,要么最后带着困惑而去。他们不能对这些重要的理念加以定义,不能提供适用于所有情况——而直觉性理念在此却正确适用——的明确论述,只能提供适用于一些情况的论述,从其他接近的情况来描出这一理念。苏格拉底从这一点得出结论,他们并不知道虔诚或友谊是何物。但是,这种情况是否只是作为无法定义或解释该理念的合理结果而出现呢?我们知道什么样的句子符合语法,而无需具有能力——除非我们是语言理论家——去定义"符合语法的句子"的理念,去正确地描述具体说明这一点的一整套语法规则。我们能够辨认并可靠地造出符合语法的句子,而且区分出不符合语法的句子——全部通过"语感"。与之类似,苏格拉底的同伴能够认识友谊是什么,从而保持友谊,在遇到背叛友谊的情况时候辨认出来,就友谊关系中的种种难题向他人提供咨询——所有这一切都是在不用具有正确定义的一般友谊理念的情况下实现的。

智慧需要的知识也可能是某种人们能够拥有但却不能明确加以解释的东西。为了具有智慧,人们不必能够通过被苏格拉底盘问的严厉考验——无论是关于广义的智慧观,还是对人具有智慧的具体事物都是如此。这并不是否认这样的显性知识和理解可以是有价值的,使人感到满意的。在应对困境或者在向别人传授某些智慧时,显性知识也可能是有益的,然而,特定的智者也可通过自己的言传身教,通过援引合适谚语或

常言来进行教诲——知道在什么时候援引哪一条谚语或常言。(但是，哲学家是被以明确方式解释一切事物的诱惑所困扰的人。)

那么，什么是智者认为最重要的事物？我们往往会回答(或者会通过这样说来回避这个问题)——最具重要性的事物，至高无上的善就是智慧本身。它作为手段的重要性是显而易见的——如果人知道什么是重要的，有价值的，并且知道人生的险恶和危害，知道如何面对它们，人就更有可能以正确方式生活。但是，即使作为做其他好事的手段，智慧严格说来也不是必要的。有的人可能因为偶然因素——或许是因为社会条件——被幸运地定位于重要目标，自己却并不完全理解它们的性质和重要意义；他自己所在的环境可能非常幸运，信手拈来这些目标，不用在种种潜在危险之中进行操作。这样的幸运儿无需凭借自己的任何努力，获得许多特定的好处。但是，他并不以睿智的方式生活；他并不使用自己的知识和智力去塑造生活和自己。 274

在哲学对智慧的热爱中涉及什么东西？当然，它建议以智慧的方式生活，寻求更多的智慧，尊重他人的智慧；它认为智慧具有内在——而不仅仅是工具性——价值，它将智慧置于很高的地位。但是，在哲学爱智慧时，哲学是否将它置于高于一切的位置？高于幸福，高于觉悟呢？哲学家们时常希望说，正是智慧带来最大的幸福，而且甚至说，正是智慧保证了这一点。(古人因此时常讨论身受折磨的智者所面临的困境；例如，可见西塞罗的《图斯库卢姆谈话录》的第五部分。)或许，他们坚持智慧必然带来最大幸福的原因出于他们的这一担心：如果这两者相互背离，智慧将会被忽略。如果有益的事物以下面的顺序排列，这种忽略现象就不会出现了。第一，与幸福结合的智慧；第二，没有幸福的智慧；第三，没有智慧的幸福；第四，既无幸福，也无智慧。将这添加在智慧形成幸福的强大倾向上，以上第一种情况出现的可能性比第二种更大。(由于缺乏智慧常常最终导致巨大的不幸，第三种情况出现的可能性很小。)智慧形成幸福的倾向在于两种原因：首先并且最显而易见的原因是，它的关注之一可能是如何获得幸福。第二，鉴于幸福就其本身而言是非常有价值的，拥有它并且认识到这一事实的行为将单独地形成深层次的幸福(除非这一点因为痛

苦或者诸如此类的因素而变得无效。)

275 与喜爱其他事物的人类似,当哲学家爱智慧时,他是否也放大了他所爱对象的优点呢?(哲学家实际上更爱的是哪一个,智慧还是对智慧的爱?)当他对智慧和他对智慧的爱赞不绝口时,恰当的回应是不是——像对待所有幸福的情侣都宣布自己所爱的人最漂亮那样——纵情大笑?

无论如何,难道认识到一切事情的限度的智慧认识不到自身的限度?难道以适当的视角观察一切事物的智慧不会也以同样方式审视自身?难道崇尚自知的智慧不了解自身?如果其他事物比智慧更为重要,那么,知道什么是重要的智慧就应该能够告诉我们这一点。智慧认为其他事物更为重要,这一做法之中并没有什么自相矛盾之处。区分这一点的能力也不会借此使智慧最为重要——指示一座城市的路牌不会比该城市更重要。(柏拉图曾经问,次要角色怎么可能评价伟大人物?但是,次要角色肯定可能获得足够知识去认识作为伟人的伟大人物。)如果智慧将其他事物视为更重要的,以便更多的了解该事物,它甚至可能为此牺牲某些智慧或机会。智慧再上升一个层次,就会处于至高无上的统治地位。但是,即使这一统治行为也并不使它最为重要。美国最高法院拥有对其他一切案件进行裁决的权力,但是,这并不使它变为最重要的政府部门;如果说从事政治活动的官员拥有在社会中所有其他活动的(合法)权力,这也并不使拥有和行使权力的行为成为社会中最重要和最有价值的活动。

理解人生中什么是最重要的并且借此来指导人生是智慧的组成部分;我们不能简单地通过宣布最重要的是智慧自身的办法来绕过这一理解。亚里士多德认为,人生最重要的德性是内在于生活的:成为具有在各种各样的境遇中都能以正确方式生活的人,而且通过熟练、睿智地运用这一能力来度过人生。智慧以及运用智慧也可以是自我的一个重要的组成要件,自我在应用和发展智慧的过程中得以表达。因此,智慧不仅是实现其他目的的一条重要途径,而且本身也是一个重要的目的,是人生及自我的一个内在的组成部分。

而且,去生活,追求,让自己接受重要事物,考虑一系列环境,利用自276 己的最大能力熟练地加以操控;以智慧的方式这样生活的过程本身也是

一种在深层次上与实在发生联系的方式。与在所处境遇中被填鸭式灌输——即使这些境遇试图灌输的也是实在——的人相比，以智慧的方式生活的人用更充分的方式与实在连接。无论他是否以符合比例的方式追求实在的全部范围，他都意识到了这一范围；他知道并且重视实在的许多维度，并且以这一最广泛的语境来看待他所面对的人生。这种对待方式本身就是一种联系的方式。在这种情况下，以智慧的方式生活不仅是我们以最密切的方式与实在发生联系的途径，而且也是我们的方式。（这就是智慧希望阐述的核心观点。）

智慧不仅认识如何在积极的人生中如何进行操控，如何应对难题，以及其他等等。它也认识**最深层次的**内容，有能力理解和重视任何出现的事物的最深层次的意义；这包括重视每一事物或活动在各种各样的实在维度上引起的后果，不仅认识和理解眼下的益处，而且认识和理解终极的益处，并且以这种眼光来看待世界。这就是哲学家爱的东西，拒绝考虑**它**声称具有的卓越性并不是那么容易的事情。

但是，在西方传统中被明确表述的智慧原则——当它们具有的概括性足以被广泛应用时——并不足够准确，难以单独地作出困难的人生决定，难以解决特定的两难困境。这样的例子有，亚里士多德提出的在两个极端之间进行选择的原则（对它的一个解释将它视为建议作出与情景成比例的回应，表达与情景相适应的情感——这就是说，**相称的**回应和情感。）；苏格拉底提出了没有经过省察的人生是不值得活下去的名言；希勒尔的表述说，“如果我不为自己，谁会为我着想？如果我仅仅为自己，我会成为什么样的人？如果现在我不为自己考虑，何时能为自己考虑呢？”当智慧原则确实具体说明概括性目标和益处的种类（并且建议结合它们的一般方式）时，它们提供的指导并不能取代判断力和深思熟虑。但是，这类原则可能不乏启迪；甚至对人生所考虑的问题开列一个简单清单也能是有益的——即便并未具体说明当考虑它们的**方式**时也是如此。

然而，有的一般原则并不具有足够的准确性来具体说明在每一情景中应该遵循的特定行动方向；为什么不能形成适用于每一情景的一般原则呢？在此仅仅引用亚里士多德的这一名言是不够的：我们不应期望得

到大于主题容许的准确性。(亚里士多德提出这一名言以来,研究许多题目的诸多论者通过引用这些话来安慰自己,但是,或许只有亚里士多德这样的智者才有资格对准确性限度所在的位置抱有信心。)为什么人生的主题并不容许更准确的理解呢?作出人生本身是模糊的或不明确的这一回答的做法根本不算什么解释.因为就我们能够理解的这一表述而言,它看来只不过重述了这一个需要解释的事实。

我并不确定答案是什么,但是存在一种看来有益的科学知识的相似物。人们可能认为,科学领域中的假设能够通过孤立的数据,被建立起来或者加以反驳(至少在新数据出现时暂时如此)。但是,近来的理论家们借鉴皮埃尔·迪昂和 W. V. 奎因的观点,强调了科学知识的主体形成互相关联的网状结构的程度——依据人们愿意采纳或修改的特定的其他假设或理论,特定的数据在此可被协调一致或者被贬低。究竟是排斥特定假设,还是接受它,但却在其他地方作出理论性修改,以便使看似矛盾的数据达到一致,这一点取决于作为结果而出现的总体理论的优良程度。这取决于对理论的总体优良性的某种量度——比较与之竞争的理论,考虑它与数据的适应度,与正在出现的问题情景的适应度,考虑它的解释力、简洁性、理论多产性,考虑它与现有已被接受的知识主体的融贯性。到此为止,尚未形成充分的总体规则,以便结合并平衡被认为恰当的每一局部评价因素:在进行总体科学评价时,我们必须在平衡各种各样的次要标准的过程中使用我们的直觉判断力。(我们是否尚未发现充分规则?它原则上是可能的,还是超越了我们的有限智力?)但是,即使我们能够构成这样的规则,它也只会评价主要理论的总体性质,因而仅仅间接适用于关于具体假设的判断,而且也仅仅在一系列思考之后——在考虑了所有其他部分的不同可能性之后——才行。一幅画作将以马为题材,这打算 278 并不能决定在画布的具体点上使用什么样的颜料。而且,即使总体标准实际上决定某一特定的结果——就没有其他结果实际上符合该标准而言——也不存在任何这样的保证:在特定数量的步骤或时间中,我们能够应用该标准,以便发现那是哪一种结果。

人生具有许多侧面、范围、部分以相互关系,就此而言,或许只能提供

一种总体标准，例如，它应以某种方式被勾画出来，以便提升它——以及我们——与实在的相互关系。存在着总体评价必须平衡的各种各样的次要标准（各种各样的实在维度），在这方面，我们必须使用自己直觉判断；不存在完成这一任务的明确规则。个人应该使自己的人生适应总体标准，但是，如何实现这一点的最佳方式取决于人的特征、现在和将来的机遇、人到此为止的生活方式、他人的境况，以及人对次要标准的总体平衡。与科学知识的情况类似，关于人生的智慧也以一种整体论的形式出现。不存在供人学习和应用的固定公式。

完全平衡的、成比例的判断可能存在于年轻人对部分狂热理念和伟大抱负的追求之中，他们借此获得跌宕起伏的经历和巨大的成就。甚至生活协调、年龄较长的人也不必总是坚守亚里士多德式黄金中道；她可以选择一种曲折的道路，一段时间在这个方向上以极大的热情采取行动，一段时间在相反方向上采取另外的行动。她的平衡可能被显示在核心倾向的方向上，也可被这一事实所显示：这些偏离行为既不太大，也不持续太长时间，并且不会留下持久的不良后果。随着时间的推移，她在较短时间中的自我纠正能力使正在使用的行为模式得到平衡——然而其方式也允许并且表达年轻人的某些超乎寻常的浪漫和激情。智慧不必是老年人特有的东西。

第二十四章

279

理想与现实

具有智慧的理想将考虑它被遵循的方式。常见的情形是，现实情况被描述为对它声称追求的理想的一种**败坏**，不同的人分别对共产主义、资本主义以及基督教作出过这样的评论："它是一种尚未尝试过的美好理想。"（与之不同，难道人不能说，"它是一种美好理想；非常糟糕的是，它已被尝试过了。"对上述体系的每一种都有持批判态度的人——他们认为，即使作为一种理想，它也不是值得想望的。）然而，如果说理想一次又一次惯例化，并且以特定方式在世界上运作，那么，这就是它在世界上的实际境遇。由此可见，对在理想的旗号之下反复出现的现象加以简单否认的做法是不行的。

我回想起自己阅读的讲述第二次世界大战期间对高射机枪进行测试的书籍。它在测试中表现良好，击落了许多飞机；然而，当它被制造出来，配备给部队时，它却没能成功地完成预定任务。在试验中，操纵它的军人技术非常优良，观察非常敏锐，身手非常敏捷，头脑非常聪明，配合非常良好，积极性也非常高。这种武器复杂，十分精密，它的精确性有赖于开火过程之中的准确细节。当一般的枪械操作人员在通常的战地情况下使用它时，**他们**无法使它达到其预期水准。或许，从

280

某种意义上说，它是一种理想的机枪，但是，它问世之

后,在多次实际使用中却是一种缺乏有效性的武器,一种糟糕的东西。

资本主义理想崇尚自由和自愿交换——生产者相互竞争以便满足市场的消费需求,个人在没有外部强制性干涉的条件下追求自己的意愿,国家在贸易中作为合作方互相联系,每一个人都得到他人选择给予的东西,没有人为强加的牺牲;这一理想已经结合——并且提供了——从事其他活动的借口:进行国际掠夺;公司贿赂国内外政府以便获得特权,避免竞争,从它们所得的特殊地位中获利;支持实行独裁统治的政权——常常将其统治建立在酷刑之上的政权——而这些政权鼓励这一界定的私有市场;发动旨在获得资源或市场地盘的战争;通过监工或雇主统治工人;公司隐瞒其产品或生产过程的某些有害后果,以及其他等等。这是资本主义理想在其实际实行过程中显示的阴暗面。它并不是关于这一理想的内容的**全部情况**;也存在非常广泛的自由、自愿生产和贸易,存在个人得到的益处,以及其他等等。但是,它**的确是**有关情况的组成部分。

共产主义理想崇尚互相合作的人们在社会中平等地生活,没有阶级差别,没有特权,一起以共同的方式控制自己的劳动条件,没有人处于物质匮乏的状态,任何人都必须进行生产性劳动以便过上美好生活;这一理想已经结合——并且提供了——从事其他活动的借口:出现了巨大收入不均和政治官员的特权;实施强制性威胁以便维持劳动纪律;缺乏独立于政府的工会组织;缺乏多党竞争权力的政治制度;没有保持言论自由的权利;实施大范围的审查制度,对艺术加以控制;存在着奴隶劳动营地;建立了有组织的告密者制度,实行残忍的独裁统治;国家认为社会中没有哪个部分具有隐私,没有哪个部分不受其行为的控制。这并不是在世界上以现实方式运作的共产主义理想的**全部情况**,但是,它**的确是**有关情况的组成部分。

基督教理想要人们爱自己的邻居,爱自己的敌人,信奉非暴力,为穷人和遭受苦难的人服务,通过上帝下凡人间来实现救赎和拯救,在信仰社群中进行共同分享;这一理想结合中世纪天主教审判异教徒的宗教法庭,

以便根除信仰出现偏离的人，或者将天主教的信仰强加于选择不信仰它的人；（在不将掌权者神化时）把人们的注视从其可怕的罪恶上移开；以将教义带给愚昧无知者的名义进行征服；借着殖民主义的影响进行传教活动；作为西方的官方、占主导地位、具有仪式的宗教，独享富裕的、满足的地位。这并不是关于在世界上以现实方式运作的基督教理想的**全部情况**，但是，它**的确是**有关情况的组成部分。

民族主义也有其爱国理想，有其传统和可能性：依附于自己的同伴，对国家的成就感到自豪，携手使国家更好，保护它不受侵略的威胁。或许，这些依附可能是完全无害的——一种有益的、显然扩大了的家庭感觉，然而在实践中，掌握着权力的民族主义是强烈的，对抗其他民族主义的，在领土问题上持扩展态度；要么愿意相信他人最坏的一面，要么将他们转变为“敌人”；好斗，具有侵略性；使其公民习惯于产生暴行；以最强烈的方式，为追求战争的行为辩护。这并不是民族主义理想在世界上运作的**全部情况**，但是，它**的确是**有关情况的组成部分。

使我们无法实现这些理想的是否是我们自己的人类本性？有关人的天赋本性的论点往往从什么特点或特征是**一成不变的**这一角度展开讨论——例如，人是否根深蒂固地表现占有欲，以自我为中心，以家庭为中心？或者说（这看来是隐含的备选项）社会主义是否可能变为现实？更富有成效的做法看来是，考虑社会需要花费多大精力去改变或减少某些特点，需要花费多大精力去维系文化的社会化方式，从而避免这些特点。最好不要把天赋人性视为一组一成不变的结果，而是将其视为一种难度呈梯度变化的曲线：这就是为避免某些特点而付出的代价的难度。所以，尽管人性可能不会使某些社会安排变为不可能的，它却可以使它们变得是难以获得和维系的。

这里的诱惑直截了当地说，在上面罗列出来的现实结果中，没有哪一个是这些理想的创始者或缔造者试图带来的：资本主义的阴暗面根本不是资本主义，而是政府干预或私人对它的滥用；共产主义的阴暗面不是真正的共产主义，而是原始的权力欲望；基督教的阴暗面不是真正的基督教，而是惯例化的伪善；民族主义的阴暗面其实是民族沙文主义和侵略主

义。但是,上述回答是于事无补的。这是这些理想在这个世界上、这个星球上反反复复实施的运作方式,我们是对其加以操控的人。这就是它们达到的结果,就是我们使它们达到的结果。

但是,这并不是它们达到的全部结果。这些理想的侧面有时候实现了——惯例化并未完全破坏它们。这些理想包含的内容大于实际发生的情况。在我们考虑这些理想时,我们往往想到,如果像预期的那样在大规模基础之上进行运作,它们如何得以实现,而**这一**情景可能是有吸引力的,诱人的。一个理想的内容并不被我们在现实中设法实现的方式所枯竭;它还包括比我们做得更好的人们所实现的东西。我们可以将每一理想视为一组情景:第一,那些操作它的人经常形成的实际情景;第二,它按照适合操作它的人的意愿进行运作的情景——请把这一情景称为"理想情景"吧;第三以及其后,以上两种情景之间的各种各样的情景。(我们是否也应将某些比实际情景甚至更糟的情景包括在理想包含的范围之内?)

在考虑作为理想的理想的过程中,我们往往只考虑第二种情景,即"理想情景"。这种做法是错误的。然而,仅仅考虑第一种情景——理想运作的实际方式——是会将人引入歧途的。这样做也是片面的。但是,以中立的态度将理想只视为所有方式的混合物也是无鉴别力的。(语义理论正是以这种方式考虑概念的:通过它在所有可能世界之中的关系来对其加以具体说明——从每一个可能世界到客体的一种映射。)这些情景在整体概念中具有不同的重要性,因此,在我们对理想的构思中,我们给予这些情景不同的分量。看来适当的情况是,实际情景至少算作一半,因为这是惯例化的理想反复作用的长期方式。实际上总是发生的至少是理想所实现的东西的一半。

不过,正如我已经谈到的,这不是它的全部——理想将把人们引向特定的方向,借此影响未来的现实性。而且,拥有一种值得赞美的理想是鼓舞人心的——即使在我们不能实现它的情况下也是如此。用它的眼光来看待整个世界的做法是不乏启迪性的,当略为糟糕的实际情景沐浴在一种相对更好的理想之光中时,我们甚至可能愿意身处那样的情景中。所以,我并不是说,没有这些理想,我们可能处于较优越的地

283

位。不管怎样说，*反事实的方面是不清楚的；我们是抱有不同的理想，*还是完全没有理想呢？在两种情况下，无法确定的是，我们会采取更好的行动，或者我们会对自己感觉更好一些。我们能够以更好方式构成理想，超过我们能够共同一致行动的程度，这一事实应使人觉得遗憾，还是应使人感到骄傲？我认为两种情况都有。（但是，以哪一种比例呢？）

当我们试图遵循一种哲学理想时，我们将自己的人生与这一理想在其他更好的世界上得以实现的方式联系起来。兼收并蓄的哲学并不仅仅将可能的世界映射到人生之中；通过它的结合，它能够将其他这些完全适合它的、可能的生活与在世上的实际生活联系起来，其方式将回响的丰富性添加到我们的生活之中。基于类似考虑，一个人可能希望自己是理性的或者是具有智慧的——即使因为这一理想在其他可能世界中的联系和传播，现实世界可能挫败它预期得到的结果。我们在一个方面示范一种理想，我们在其他方面使该理想过于泛滥。由此可见，遵循一种理想——不是在时间方面，而是通过可能性——起到某种永存的作用，扩展我们的人生，其结果是它们并非被全部包含在现实世界中。

就大多数情况而言，我们可以认为，一种理想以等量方式由理想和现实两个部分构成——当它被我们这样的普通人操作时、**确实**在现实中一直反复得以实现的方式，当它被（比我们高明的）最佳人选操作时、“在理想状态下”得以实现的方式。对那些倾向于忽视理想实际上得以执行的方式的人来说，对那些仅仅注意到这一点的人来说，将理想视为以等量方式包括这两种组成部分的这一平衡观点看来是反膨胀的。我的意思是它有两方面的作用。

在比较两种理想的过程中，我们必须以第二种理想为背景来判断第一种理想，用以第二种理想的“理想情景”为背景来判断第一种理想的“理想情景”。这种做法是有失公允的：以人的理想为背景来判断另外一种现实——这就是说，以人的理想**在理想状态下**出现的方式为背景来判断另一种理想实际上得以实行的方式。假如一种理想能够在所有方面胜过其

他所有理想，假如它的理想情景显得最有吸引力，它的实际情景以最佳方式实现，这种情况是令人愉快的。如果没有这种全面胜利，特别是一个理想拥有优于第二个理想的“理想情景”，而第二个理想实际上并且一直更为成功时，情况就更困难，更有意思了。或许，我们生活在这样一个历史阶段中：共产主义的“理想情景”对世界各地的许多人具有非常大的吸引力，而资本主义在实现中的运作方式——包括它的种种缺陷在内——大大优于共产主义。这是一种不稳定的情况，一种巨大的认知失调的情况，提出某些否定观点的诱惑是非常之大的。抵抗“理想情景”的诱惑是相当难以做到的，避免指望和相信情况下一次将会更好的想法也是相当难以做到的。假如不同的人一致地给予这一概念的两个因素——理想与现实——各不相同的分量，例如，一个人给予它们相等的权重，而另一人将理想因子的权值定为现实的三倍，假如他们之间的差异非常明显，这是不足为奇的。 284

一种理想具有的理想情景与其在现实中的实施大相径庭，这是否是该理想的缺陷呢？但是，虽然一种经过修正或不同的理想可能被更忠实地贯彻执行，这可能不会使人们像远离在他们断断续续的追求过程中远远没有达到的第一种理想那样，远离他们以前的情景。理想的最优构成理论会将理想视为最大化运动的实际工具，考虑其具体情况（以及在操作该理想的过程中会被改变的情况），具体说明它们应该具有的特征。理想（它的期望目标是值得想望的）是有缺陷的，不在于我们总是不能实现它，而是在于另一种理想在实际上使我们沿着该方向更进一步（虽然第二种甚至是我们更不可能实现的。）

弗洛伊德主义和马克思主义经常被人认为庸俗化了，但是，它们的创始人——杰出的社会理论家——可能应该意识到这一点，意识到这类过程出现的方式，可能应将他们的学说加以专门设计，以便适应这样的庸俗化。在一个领域的所有这些学说中，难道他们不该陈述一种在被庸俗化之后却证明是最佳或最接近正确的学说？不管怎样说，我们现在能够以事后聪明的态度说，他们应该采取不可忽略的预防措施，防止人们歪曲和滥用他们的观点。次要的思想家们也可能以适当方式，关注其可能结果

的性质。鉴于涉及广大范围的歪曲基于次级描述，有一个我可以采取的285 预防措施：要求读者不要总结本书的内容，不要从本书中找出简短醒目的广告词语或时髦词语；要求学校不要就本书包含的内容炮制考试项目。[①] 点滴受益哲学是不值得信奉的。

① 列奥·施特劳斯告诉我们，以前论者们沿袭另一种做法，将他们的学说隐蔽在貌似真实的表面之下，因而只有最勤奋、最聪明的读者能够发现他们的真实意义。但是，一方面，这可能会防止歪曲其"真实"学说，另一方面，它不能防止滥用在表面上易被利用或获得的学说。不管怎么说，这种哲学崇尚表达的清晰度，崇尚对实在的回应的哲学；作为陈述它的一种方式，这一方法是不行的。当然——注意到这一点是聪明的——**假如**这仅仅是本书的**表面**学说，那么，可能一致地存在着另一种以深层方式陈述的学说。但是，并没有这样的学说。

第二十五章
政治的 Z 字形运行轨迹

286

我们希望，自己的人生表达自己对实在(以及对实在的回应)的观点；同理，我们也希望，界定我们人生的各种制度一起表达并以引人注目的方式象征我们欲求的共同关系。民主制度和与它们同样重要的自由不只是实现控制政府权力、并将其导向共同关注的问题的有效途径；它们自身也——以一种具有针对性的官方方式——表达和象征我们的同等人类尊严，表达和象征我们的自主性和自我导向的权利。作为自主、自治的人，我们的经过深思熟虑的判断——甚至意见——必须被给予与他人等同的认真考虑的地位；我们知道，我们自己的实际投票行为，在某种程度上作为对自己的地位的一种表达和象征性确认，对相关结果产生某些决定性影响的可能性微乎其微；尽管如此，我们仍然会投票。这种象征性对我们来说是重要的。在民主制度的运作过程中，我们也希望表达与我们相关并将我们结合起来的价值观。我曾经主张的自由论立场现在看来十分不够，其部分原因在于，它并未以 287 更紧密的方式，将人道考虑和它为之留有空间的共有的合作性活动，充分地结合进它的结构之中。它忽略了官方对议题或问题的政治关注在象征层面上的重要性，这作为一种方式，标志它们的重要性或紧迫性，因而表达，强化，引导，鼓励，并且使我们对它们的私人行动和关注

合法化。政府完全忽视的共有目标——不同于私人目标或家庭目标——往往显得不足以吸引我们的共同注意力，因而得到的关注极少。对于有些事情，我们选择通过政府，以严肃地标示人的团结一致性的方式去共同完成；这被我们以官方形式共同完成它们这一事实所促进，而且常常被行动本身的内容所促进。①

有人可能说："通过官方的行动来标示人的团结一致的做法是完全正确的，但是我们做到这一点的方式是，尊重个人的平静生活不被干涉的权利，尊重个人不被杀害的权利，以及其他等等，而这充分表达了我们对其他公民的权利的尊重；没有必要为了使公民更紧密地结合起来，以任何更重大的方式去干涉公民的生活；对个人自主性的这种干涉本身就显得对它缺乏尊重。"在某种程度上，我们对个人自主性和自由的关注本身也是一种明确表达的关注。我们相信这些东西是有价值的，其原因并非仅仅在于它们使人能够选择，产生具体行动，也不在于它们能够使人获得益处，而是在于它们使人能够参与有针对性的、复杂的自我表达、自我符号化的活动，而这些活动会使人得到进一步提高和发展。表达价值并且使其符号化，对这一点关注能够最好、最有针对性地——虽不能说最有效地——通过合作、官方的方式，即政治的方式，加以表达，并且与对个人的自我表达一致。我们自己有许多方面都要寻求符号化的自我表达；即使个人方面应被给予有限地位，也没有理由给予它独一的支配权。如果以符号方式表达某事物是一种强化其实在的方式，我们不希望通过肢解政治领域来肢解我们的社会一致性以及对他人的人道关注的实在。我的意思不是要暗示，公共领域只是一个共同表达自我的问题；我们也希望通过这一点在现实中完成某事物，从而改变现状；如果我们认为某些政策不会起到帮助或支持他人的作用，我们就不会发现这些政策充分表达了与他人的团结。自由论的观点一心只盯着政府的目的，而不是它的**意义**；因此，它也对目的持过分狭隘的看法。

288

---

① 我说这番话的意思既不是要提出一种不同于《无政府、国家与乌托邦》阐述的理论的替代理论，也不是要尽量坚持该书提出的理论，以便与现有的材料保持一致，我只是要表明该理论出现问题的一个重大方面——可能还有其他方面。

合作的政治行动不只以象征方式表达我们在关注方面的联系，它本身也**构成**相关性联系。在政治领域中，这种相关态度引导我们希望表达并用具体例子说明的我们与他人在关注方面的联系。其次，如果说与给已经处于较优越地位的人锦上添花的行为相比，为**需要**者雪中送炭的行为——无论从**我们**这一方，还是从接受者一方看——具有更强的联系性，那么，联系的态度可以解释使功利主义感到困惑的原因——为什么改善他人境况的行为特别集中在对贫困者的帮助上？如果天赐之物降到人间，以完全无需我们动手的方式来改善贫困者的境况，我们就得寻找另外加入途径，以便以合作的方式表达和强化我们的相关联系。

但是，难道人们没有不去感受团结一致和关注的联系的权利？如果他们有，政治社会怎样才能严肃对待它对可能并不存在的事物的符号化表达呢？它基于什么样的权利为他人表达他们本人选择不表达的东西？他人应该感觉到——如果他们感觉到，他们就会是更好的人——与其他公民（而且还有其他人，可能还有其他生物）的团结一致的联系，感觉到对他们的关注，尽管他们的确拥有权利，不去产生这样的感觉。（有时候，人们拥有在应该的情况下却不去做某件事或感觉某件事的权利。）不过，其他公民可能选择为他们说话，以便掩盖他们在关注和团结一致方面的欠缺——无论这些人自己是否意识到他们**的确欠缺**某事物时都是如此。这种为他人掩饰的行为可能出于礼貌，或者因为对这些人来说，重要的事情是以合作、共同的方式，确认关注和团结一致；如果仅仅因为如此，他们就不会被迫去注意，某些同胞是多么没有爱心，多么没有人道精神。

诚然，这种合作的公共确认并不只是局限在语言上；被代为表达的人可能得支付税金，以便携手支持它需要的计划。（遮羞布被创造出来，以便掩饰他们对此漠不关心的耻辱；这并不意味着，他们无需携手对它进行资助。）如果社会完全缺失对关爱和团结一致的符号化公共表达和标示，它会使我们其余的人缺少一个使人们的联系性合法化的社会。“如果这样，那些希望并且需要这样一种社会的人为什么不自愿地作出贡献，资助它的公共计划，而不是从对它没有任何兴趣的其他人那里征收税金呢？”但是，由许多人自愿捐款支持的计划——尽管它可能是有价值的——不

会使社会以严肃标示和符号化的方式，确认这些关注和团结一致的联系的重要性和核心性。这种情况出现的方式只能是官方的联合行动，以整个社会的名义提出来。这里的问题不只是要实现特定目的——这可能通过私人捐款本身来实现，也不只是让这些人掏腰包——这可能通过从他们手里暗中转移必要资金来实现，而且也是以每个人的名义，以社会的名义就它珍视的问题严肃地发表意见。

特定的个人可能喜欢仅为自己发表意见。但是，生活在社会之中，与它产生认同，这必然使你在面对你个人并无责任的事情——压迫性战争或对外国政府的颠覆——时感到羞愧，对你本人没有参与的事情感到自豪。社会有时候以我们的名义发表看法。有的人反对以合作的方式，公开表达关爱和团结一致；我们可以通过排除这些表现方式，满足这些人以及他们的计划，但是，这会使其余的人对听不到表示关注的公众声音的社会感到羞愧。在这种情况下，这种沉默将表达我们的看法。

“那么，干脆不认同这个社会算了！在这种情况下，你就不必对它的言行，对它的无所作为感到羞愧了。”那么，为了容纳反对公共计划的人，我们只得挫败我们的愿望和需要，即与个人的自我表达相符合的愿望和需要，不以合作方式标示我们视为相互关系中最核心的东西；而且，尽管这对我们的情感生活和自我感具有重要意义，我们也只得停止对社会的认同。这个代价实在太大了。

如果民主社会中的多数人希望以合作、符号化的方式表达关注和团290结一致的最严肃的联系，喜欢其他方式的少数人就得参与进来，以便使自己的看法得到充分表达。不过，多数派也可能表达它对少数派的关注以及团结一致的联系，其方式是不去迫使少数派像多数派自己希望的那样进行参与。

更具体地说，我认为，只要有可能，社会应该允许由于道德原因对公共政策认真地持反对意见的人选择退出该政策——即使其他人希望将他包括进他们的共同符号化确认行为时也是如此。美国国内近年的一个例子是许多人从道德角度上持反对意见的一场战争，目前的一个例子是对堕胎的态度———一些美国人觉得这一做法近似于谋杀。当这样的事情通

过政治制度来实施或者得到资助时,每个人不管与否都是同谋者。有人建议,将任何在道德方面有争议的问题从政治领域分离出去,将它留给私人活动去解决;但是,这会阻止大多数人以合作、符号化的方式确认其价值观。一个更具区别对待特征的备选项是允许在道德上反对此类计划的人作出选择,是否参与其中。我们不希望考虑鸡毛蒜皮的反对意见;假如我们允许人们不为这类计划支付税金,就会出现如何评价这类反对意见的真诚性这个大问题。因此,可以建立一种制度:一个人可能选择不为自己认为道德上不可取的计划支付税金,其条件是他转而为其他公共计划支付更多(或许多于5%)的税金作为代替。即使保证获得了这种经济上的严肃性,我们也可能对允许认真的反对者选择退出的行为感到担心,因为当反对者们以严肃态度努力改变他们持有异议的政策时,政治程序起到了作用;如果他们个人不再被牵涉进来,他们的动机可能被降低。但是,我认为,这一考虑应该服从这个一般性原则:在我们力所能及的情况下,我们应该避免强迫人们参与旨在实现他们认为在道德上不可取或者极其可恨的目标的活动。(假如某些无政府主义者在道德上根本反对参与国家活动,我们可以允许他们在本来必须支付给某些计划的税金的基础上多支付5%,用于某些被具体说明的私人慈善活动——或许,我们可以不理会他们的抱怨:他们得以正式证据登记备案,说明自己已经做到了这一点。)所有这一切看来只不过是象征性记账——如果某人向合作慈善机构提供捐赠,并且指定它的特定用途,他是否影响作为结果的捐款分派呢?然而,即使这样的象征行为对我们来说也可能是极其重要的。 291

关注他人的纽带涉及的可能不只是通过一般税收制度在象征意义上表达的(人们所希望的)有效政策,而且还是对有关行动种类的具体限制。仅举一例:请考虑歧视问题。某位有个人癖好的人——例如,歧视蓄红发者的人——的行为可能是可容忍的;当社会中相当多的人歧视一个群体,给他们带来较大损害——特别是当其个性的重要部分存在于该特点或群体身份——时,这就变为不可容忍了。因此,以与黑人、妇女、同性恋有关的情况为例,在就业、公共住房、住宅单元出租或出售等方面执行反歧视法律是有道理的。即使针对他人、很少见到的歧视行为并未给他们带来

大的负担，对普遍性和中立性的关注将这些转变为法律，这些法律反对基于种族、性别、性取向、原有国籍等因素的歧视。当此类歧视十分普遍，给群体带来负担时，歧视的权利失效，我们既没有必要去判定是否存在此类歧视的权利，也没有必要判定是否不存在此类权利；然而，某些罕见的歧视行为从效果上看过于无关紧要，从而并不值得进行系统的法律干预，因为这样的干预也有其成本，也会带来一些后果。①

292 关注和团结一致的联系范围可以从关心赤贫人群到关爱邻居；在公众政治领域中得以表达的这些联系的广度和深度究竟如何？没有什么原则来划出这条界线。它取决于一般民众对团结一致和关注的实际感觉，取决于他们感到的、作出这些符号化政治表达的需要。但是，团结一致和关注的联系并不是我们可能希望见到的全部内容；在共同的政治领域中，它们以严肃的方式被标示和表达出来。在这一领域中，表达、追求并且以符号化方式表示哪一种价值最为重要？

政治理论家们常常被政治领域中的"立场"所吸引，他们感到惋惜，认为民主选民缺乏理论方面的恒定不变性——选民先让一个政党掌权，在数年之后又让另一个政党上台。美国的论者们有时候以渴望的目光看待欧洲国家的政党具有的更大纯洁性，但是，我们在那里也发现选民们让社会民主党和保守党人轮流坐庄的情况。选民们知道自己所投选票的意义。

让我们设想，在政治领域中存在着多种可被鼓励、支持和实现的相互

---

① 我们甚至有可能受到引导，去权衡对诸如言论自由和集会自由这类重要自由的限制。请考虑一下这些情形：身着白袍的三K党人在黑人聚居区游行示威，穿着纳粹军服、扛着纳粹党旗的人在犹太人聚居区里游行示威，扛着类似针对性挑衅的旗子在印第安人原住民保留地，在亚裔美国人社区，在亚美尼亚人社区，在明显的同性恋者聚居区里游行示威的人。这类示威以慷慨陈词、炫耀招摇的方式，支持以前普遍存在的邪恶（而且非法）的行为——杀人成性、奴役他人、灭绝种族、残害生灵的行为，针对自我概念是其组成部分的群体成员的行为，难道上述区域的居民必须被要求去忍受它们吗？居住在其他地方的爱好和平的公民坐在地上阻断这些游行者的路线，表示他们的极大关注——这足以引起当局以阻碍游行为由逮捕和关押他们；他们借此表达自己是与这些受害群体的团结一致的，难道我们必须仅仅希望出现这样的情形吗？或是说，我们是否能够形成针对这类情况的"量身制作"的具体原则，以便以合法方式防止出现类似情况，同时注意到我们支持社会内部不同意见相互作用这一普遍、强烈的信念。

竞争的价值观：自由、为过去地位不平等的群体争得平等、社群的团结一致、个性化、自我依靠、怜悯、文化繁荣、国家力量、对处于极端弱势地位的群体的帮助、对过去的错误做法的纠正、对大胆想象的新目标（探索太空、征服疾病）的憧憬、经济不平等状况的缓解、面向所有人的全面教育、消除歧视和种族主义、对没有权力的群体的保护、对公民的隐私权和自主性的保护、对外援助，以及其他等等。（正义也可能是另一个重要价值——或许在我数年之前提出的"应得权利理论"中得以充分的阐述，[①]或许没有——但是，无论如何，这是一种有时候可能在平衡中被撤销或者被降低的价值。）在这些有价值的目标中，并非全部都能以充分的精力和手段加以追求；或许，从理论上的角度看，这些目标在这一点上也是无法调和的：并非所有美好事物都能加以调整，变为和谐整体。（后一点在伊萨亚·伯林的著述中被特别加以强调。）

由此可见，每一政党都有一揽子建议；它们以大概一致的方式，列出上面的某些——但并非全部——价值；在其选择目标上，在对某相同目标的排序方式上，他们是各不相同的。政治领域中的"原则"立场将涉及对某些目标的这类选取和排序，涉及对这一选取以及对其他选取进行批评的理论层面的基本解释。 293

即使能够——例如，通过将某个目标排为第93位的办法——给人以包罗一切的印象，实际上也**不可能**以任何一致方式，将这些目标全部囊括在内；某些目标并不具有足够的突出性，不可能被视为该立场的组成部分（或者作为行动的依据）。但是，许多无法被同时追求的目标可以随着时间的推移加以协调，或者至少被结合起来，其方式是先在数年中追求一个目标，过些年之后再转向另一个。然而，没有哪个政党会说，在四年里要实现这样或那样的目标，在那之后将会追求其他的目标。公职任期太短，使它们无法这样做；在下一次选举时，将有足够时间去宣布另外的目标。

但是，当这一时刻到来时，执政党实际上无法明显地转向其他目标。它将动员选民支持它一直追求的目标，而选民的自身利益有可能存在于

---

① 《无政府、国家与乌托邦》，第7章。

对这些目标的进一步追求之中。在下一个选举时段中抛弃或者明显地淡化这些目标的做法会要求建立一个完全不同的选民群体——这是一个非常艰难的任务。而且,在追求目标的过程中诚实实施的某些计划可能无法顺利实现,在实现这些目标的过程中会出现始料未及的不愉快的副作用,出现没有预见到的困难,以及其他等等。政党的反应以更强烈的方式追求这些计划;它将动员选民,以便实现这些计划;政党机器的某部分可能拥有参与这些计划或者参与保持公众对它们的高度评价的工作——这毕竟是他们的"成就记录"的组成部分。由于这一点,政党这时甚至很难使用不同方式来(继续)追求这些目标,只好大大地削减或转变它已经实施的计划。

另一方面,这些计划可能被相当顺利地实施;它们旨在达到的目标可能已经明显得到推进。多大的进步算作是"足够的"?这些目标现在要么294 因为时过境迁,要么因为在实现最初目标方面取得的进展而变得更为紧迫,什么时候才是转向其他目标的时机?考虑到广泛的政治目标,这样说是稳妥的:总是有人认为,继续推进这些目标是具有重要意义的——或许以需要在社会中进行相当数量的"结构性"变革的方式去实现这一点;而别的人认为,应该到此为止,要么因为他们觉得其他目标现在看来是当务之急,要么——不管怎么说——他们不愿意在更大程度上推进原有目标。

但是,在转向其他目标的过程中,政党内部最积极的参与者行动迟缓;他们可能是最后进行目标转向的人之一。其原因可能是这一事实:这些参与者在这些目标上投入了巨大精力,远远超过了其他大多数人;这些目标最初吸引他们投身该政党,或者使他们贡献足够的精力,从而成为政治领域的积极人士;他们之中的许多人在多年竞选活动中,在为这些目标工作的过程中变得更有责任感,围绕着这些目标积累专业知识,并且在此基础上形成了自己的事业。或许,要他们进行转换也并非是不可能的,但是,在选民以强调的方式对他们提出要求之前,他们却不愿意这样做,认为没有多大必要进行这样的转向。执政党这时尚未了解到这一信息。

我认为选民处于下面这一情景中:这些目标和计划已被执政党实施一段时间了,选民们逐渐认为这已超过了原来期望,甚至大大超过了原来

期望。现在应该恢复平衡，以便将其他——至少在近年中——已被忽略或极少给予优先地位的目标包括进来；现在应该削减某些最近制订的计划，改造或压缩它们。

这时，新政党以它提出的新计划掌握了政权，对反对党近年引入、旨在进行某些——或者太多——需要变革的计划几乎不承担什么义务，但是，在这种情况下也会出现过一段时间以后进行调整的机会。在野党等待时机，在一定程度修改它的计划，增加某些它以前没有追求、而且目前也没被执政党追求的新目标，等候钟摆回到它的（经过修正的）这一边来。一种具有诱惑力的做法是以更强硬、更纯粹的方式坚持它原来的目标，并且声言本党失去了权力的原因在于，在追求这些目标的过程中缺乏足够的彻底性——英国的工党就是这种政党的一个例子；但是，这曲解了选民的愿望。 295

选民们想要看到这种Z字形运行轨迹。他们是明智的人，意识到在政治领域中没有哪一个立场能充分包括一个人希望追求的所有价值和目标，所以，这些价值和目标只得找机会轮流表现出来。即使相当数量的人无论出现什么变故，依旧信奉他们原来的目标和所青睐的计划，但是，选民们在总体上是以这种明智的方式行事的。这是因为，可能存在一个明显摇摆不定的选民群体，他们将转向新的目标，从而形成得票数量的差异——在选举中，在意识形态方面承担最少义务的选民可能起到举足轻重的作用，这种情况与希望政治构成一套具体原则、然而在其他方面是可取的这一观点是相抵触的；不管怎么说，新一代选民将登上舞台，准备寻求不同的平衡状态，甚至迫切希望尝试某种新东西。

这并不是一种使我们能够预测下一次转换何时出现的理论。事物是否已经达到了限度？是否超过了限度？现在是否应该转向被忽略的任务和目标？是否应以更充满活力的方式，去追求已经取得了某些进展的任务和目标？这就是选民们需要判断的问题，他们作出的判断可能在某种程度上取决于他们在竞选期间听到的呼声，取决于发出呼声的人。（可取的做法是，考虑如何帮助他们以更缜密思考的方式作出判断。）准备下台、进入在野党位置的政党面临的任务不是重复它以前提出的、一成不变的

立场，而是以某些理解力——甚至同情心——审视对其他具有足够价值的目标的追求，以便打动数量相当大的一批选民，同时阐述本党立场，增强它认为与之具有特殊密切联系的新老目标，经过一定时间以后，帮助公众形成它对下一次突变方向的见解。

我们作为个人可以选择在不同时刻进行转换，早于或晚于大多数选民。但是，我们每个人都应具有足够冷静的心态来接受这一点：在过了**一段时间**之后，社会的适当做法是转向以充满活力的方式追求目标，而不是囿于我们目前最喜欢的东西；我们应该具有足够的谦虚态度去考虑，判断这一机遇到来的时刻，判断在无法全部囊括——或者无法同时以充满活力的方式寻求——的有价值的目标中的现有平衡的应呈状态，这类事情不应由任何一个人单独完成，我们自己也应参与。其原因是否在于，在亲历了一个追求目标，了解了被阐述的其他目标，知道了更大范围的政治后果之后，民主制度中的选民与任何一个单独的人相比，能够对现有平衡的适当程度作出更好判断？或者说，什么样的平衡**是**适当的这个问题是否在某种程度上取决于他们的下一个目标？一方面是持久地将任何一组迄今得以阐述的政治原则的具体内容——我指的是，那些旨在具体说明民主制度**之内**应该追求的那些类型的原则，而不是通过提供基本解释和辩护来支撑民主制度本身的那些类型的原则——惯例化，一方面是民主政治的 Z 字形运行进程——在这样的进程中，全体选民可能了解包括在其他类型的原则之中的同样原则；不管怎么说，如果在这二者之间作出选择，我每次都对 Z 字形运行轨迹投赞成票。

第二十六章
哲学人生

297

人们常常认为，实现我们尚未接受的新目的、新目标的理性方式只有两种：第一，通过发现它们是实现现存目的的有效手段——亚里士多德说，深思熟虑总是与手段有关，而不是与目的有关；第二，通过提高和重新勾画某些现存目的，以便更好适应另一些以类似方式得以重新勾画从而更好适应的现存目的——某些哲学家将此称为“相互规定”。但是，还有一个达到新目的的方式——这一次是更深层面的。我们可以省察自己已经拥有的各种目的和目标，以便发现什么样的更深层的目的和目标可能支撑它们，证明它们有理，或者为它们提供统一的基础。这样，我们就可能被引向新的、毋庸置疑的目的，而它们的隐含意义是出人意料的。我们也可能得到引导，去修改——甚至排斥——当初制定的某些目的和目标，其中包括我们一直试图理解和提供理由的某些目的和目标。采纳解释性科学理论的方式可能引导人修改——甚至排斥——最初引入这一理论旨在解释的某些数据或低层次理论，对这一方式进行比较。（例如，牛顿的理论提 298 供并解释的并非严格是开普勒提出的行星运动定律，而是经过修正的理论，尽管这是牛顿进行研究的出发点。）由此可见，从哲学上探讨我们的目标和目的提供强有力的工具，帮助我们以理性方式到达新的目标和目的，达到

新的或更深的层次。

当某个人对重要事物具有经过缜密思考的认识，对自己的重大目的和目标以及实现它们的适当途径形成观点时，我们通常说这个人“拥有哲学”。对目的和目标的有条理的认识能够在不被明确援引的情况下，有助于引导人的生活。在多数时候，情况并非如此。更确切地说，一个将自己的某些敏锐性用于监视自己生活的运行方式。只有在人明显偏离其哲学要求的轨迹时，它才引起这个人的有意识的关注。人生哲学不必使人生过分智性化。

人可能觉得，自己以及自己的生活比任何理论都更加丰富。他可能形成给这一感觉留下空间的哲学；这样的哲学认为，重要的事情是在生活中有时候保持自发性，不去应用任何行为准则——其中包括保持自发性这一准则。后来，她以自发方式生活的一个时段会在没有对这一行为准则加以应用的情况下，归入这一准则。在这种情况下，她可能很有理由认为，她包含了许多超越理论的状态。但是，这可能没有使这一点得到足够的严肃对待。或许，人生本身公开反抗形成旨在将它概括其中的任何普遍性理论。当然，拥有人生哲学与对人生中什么是重要的这一问题持有普遍、完整的理论并不是一回事。这种全面理论是否具有可能性？即使一种详细展开的理论至多会提及——让我们在此使用夸张的说法——1 000个因子，但是，完全的准确性可能会要求它的许多倍。难道俄国文学的主要长篇小说的规模、范围和多种多样的状态，莎士比亚剧作的规模、范围和多种多样的状态不说明任何具体理论的有限性吗？我在此想到的是，单凭生活的侧面和因素的数量就足以挫败任何一种具有完全普遍性的理论；此外，还存在这一可能性——我不知道任何接受这一可能性的理由——具体因素非常复杂（或者说，非常简单？），任何一种理论都不可能充分地研究它们。但是，请回忆一下我在本书前面章节中提出的观点，考虑实在维度的确定权值的缺失是如何留下自由选择空间的。

299

与可能采取的任何具体生活方式相比，生活事实本身看来可能更为重要；因此，在面对以另一方式出现的生活现象时，人生哲学可能显得无关紧要。如果我们想象用来计算人的存在的组成部分的分数或点数，将

最大可能值定为 100,那么,活着可能得 50 分,具有人的特点可能得 30 分,处于能力和功能的某种合理的起始点上可能得 10 分,这三点相加,到此为止已经是 90 分了。于是,如何生活——根据什么具体的哲学生活——这个问题涉及或确定的,不过是人在剩下的 10 分中能够实现或获得多少分。剩下的这 10 分是我们通过自己的行为能够控制的数量,但是,与我们——不管愿意不愿意——已经拥有 90 分这一事实相比,我们设法得到的是 6 分还是 7 分就不那么重要了。(在这 90 分后面,可能还有其他得到保证的分数,那些为了生存——或者甚至成为可能的独立存在体——的分数。)在我们活着并且作出选择这一事实面前,我们过去作出的任何选择都会显得无足轻重。由此可见,这一点可能是重要的:在人生中不仅关注可随意使用的这 10 分,而是一直注意我们以及所有其他人根本没有采取任何行动就已经经过的重大起始点。(在宇宙的一个阴暗角落中,难道我们不会感到与**任何**具有生命的**东西**的同伴关系——其条件是它并不危及我们的存在?)在这种情况下,哲学就人生可随意使用的这一部分——剩下的可能的 10%——的建议是,用它的某些部分来关注和欣赏已经存在的那 90%。这样的建议显示对人生重要性的一种把握,而且也用剩下的 10%来促进这一点。

我们可能感觉到实现某个更深层目的的需要,一种超越我们迄今为止已经勾勒出来的目标的终极目的的需要。一个诱人的做法是将它想象为某个外在目的——人生旨在完成的另一个任务,我们将要执行的另一个任务。某些传统宗教教义希望一种来世——在那个王国中,信徒们会坐在上帝的右侧,仰视上帝的仪容。其他宗教教义——带着某种兴奋和理由——抱怨说,这些人所描述的前景是**令人觉得乏味的**。假如存在着另一个王国,一种来世,我们在其中希望做的事情应该是进行探索,对它作出回应,在它内部建立联系,进行创造,可能利用我们借此获得的一切,对自己加以进一步改造,一切从头再来。任何一个更深层次的王国应该是另一个螺旋运动的竞争场所。诚然,它可能是更有益于这种螺旋运动的竞争场所,以更丰富的方式进行回报;对这一王国的**完美化**可能仅仅存在于它——要么单独地,要么共同地——对最强烈的探索、回应以及其他

300

活动作出积极响应；但是，这时的恰当做法是，指出我们与详尽无遗地探索当下这一竞争场所的差距究竟有多大。

至此为止，我在本书中进行的反思并不指向某个后来要出现的王国。但是，假如另一个王国**确实**在尘世的人生之后出现，我们在那里要做的事情与在这里做的完全相同：以那里可能实现的方式去面对实在，我们自己通过螺旋运动活得更加真实，共同去提升我们与实在的联系。（**假如**与上帝结合是人生目的，这一种延续的存在可能是一种供我们探索、回应的状态；在该状态下，这些活动应该是非常真实的。）这一王国可能允许不同数量级的活动，展示新颖的实在维度；但是，它会被完全相同的标准所判断：那里的螺旋运动的性质以及我们能够达到的真实程度。（如果那里可能出现进一步的适当活动，那些活动也会被添加到该螺旋之上。）或许，确实**存在**着另一王国，但是其目的不会在它之后的另一个王国之中找到；或者说，如果可以找到，那么迟早必然有一个其目的在它之后的王国中无法找到的王国。而且，在那个王国中——无论它是什么样的——能够成立正是**这一**哲学。

这并不必然意味着，这一哲学现在也应得到遵循。从理论上可能的是，当下王国只是获得某种特点的一条途径——这颇像见牙医的路途；在这一王国中，现在应用适当的终极哲学会缩小其后来的应用范围。这一哲学在将来的某个时候对我们来说是正确的——只是现在不行。但是，我们在本书前面讨论的日常生活的神圣性是当下王国的一种神圣性。无论将来是否存在任何另外王国，在场的当下王国是实践自己的终极哲学的适当活动场所，是以最充分方式参与螺旋运动、追求实在的适当活动场所。某些看重实在的人受到这个世界的缺陷的引导，转而寻求其他地方的实在——诺斯替教教徒和柏拉图主义者是这样的例子——但是，这个世界的实在是充分的实在。这就是最伟大的艺术品通过它们自身的实在为我们展示的东西——甚至在这并不是某些作品表达的意思时也是如此。虽然当下王国可能与终极王国完全相同，这里形成的哲学并非只用于终极王国。它应该在任何神圣王国中得以遵循和实践。

在我们就给予一切事物应有地位这一问题的沉思中，这结果意味着

提供作为某种具有应有地位的事物的回应——或者更确切地说，产生回应、探索和创造的行动，作为对实在的一种赞美，作为对它的喜爱。爱这个世界与爱人生同样重要。人生是我们在这个世界上的存在。爱生活是我们的活着状态的最充分回应，是我们探索活着的意义的最充分的方式。

对人生的这种爱延续至对以各个形式出现的生命能量的欣赏，对大自然中生命的丰富多彩、平衡和相互作用的欣赏。我们欣赏这些事物，就不会放肆地榨取动物和植物的生命，我们就会小心从事，以便使我们造成的损害最小化。对我们接触的生灵所具有的复杂成长史的欣赏究竟是否会阻止我们对它们的任何利用呢？我们不利用它们就无法存活——我们也是大自然的组成部分——但是，简单这样说却太具狡辩意味：我们也重视自己的生命以及生命的支配力量，这一点成为我们利用和杀戮作为生存手段的其他生命形式的根据。作为大自然及其循环系统的组成部分，我们可以弥补自己进行的索取，滋养和增强生命，用我们摄取食物的产物为土壤提供养料，死后最终让自己躯体的物质投入到大自然的循环之中去。构成我们躯体的物质是从大自然那里暂借而来的。

将我们自己视为巨大的生生不息的自然过程的组成部分，这使我们的精神得以平静。（例如，请回忆一下这样的情景：坐在海边，观看和聆听海浪一个接着一个地拍击海岸，从内心里感悟到浩渺无边的大海。）将自己视为巨大过程的一个渺小组成部分，这使自己的死亡显得并不那么意义重大，甚至显得没有什么价值。我们将自己认同为在时间长河中（看来）永不停息的巨大的存在过程的整体的一部分；这时，我们能够发现在（作为）这一过程（的组成部分）之中的意义，对我们来说，自己离去的重要性逐渐显得只是稍纵即逝的东西而已。

但是，如果我们不是一个必然或不可取代的部分，这样的意义是否能够通过我们作为一个巨大过程的组成部分，逐渐积累起来？如果我们只是它的多余部分，这一过程的意义怎么能够对我们有所帮助呢？但是，如果人从存在的巨大性中拿走一切没有必要或者可以取代的东西，剩下的支离破碎的存在就谈不上什么美妙的东西了。存在的整体性以及它随着时间推移的过程是美妙的，部分原因在于它的巨大过剩；所以，我们的存

在，类似于我们的种种事物的存在，是一个具有特征、有价值的部分。而且，我们的这种存在被构成大自然其余部分的相同科学规律和最终物质所渗透；作为大自然的代表作，我们概括了它的范围。

我看到，人是历史长河之中人类祖先和动物祖先的后裔，经过了无数偶发事件、意外遭遇、残忍杀戮、幸运逃避、持续努力、长途迁徙以及战争和疾病。我们每个人生命的形成都需要一系列互相联系、非常复杂、不大可能的活动，这一绝妙的历史时段给予每个人美洲红杉树的神圣性，给予每个小孩充满奥秘的离奇之处。

身为由存在的事物和过程组成的当下王国的一部分是一种殊荣。当我们将自己**视为**这些正在进行的过程的一部分时，我们认同这一整体，在由此带来的平静中，在存在过程中感受到与亲密同伴之间的团结一致。

我们只希望亲历螺旋运动，促使他人也这么做，在与其他人进行接触、建立联系的过程中，深化我们自己的实在，探究实在的各个维度，在自己身上体现它们，从事创造性活动，回应我们以自己的充分实在能够区分的这一实在的全部范围，变为真、美、善以及神圣性的载体，将具有自己特征的些许碎片添加到实在的永恒过程之中。附带说一点，不缺乏其他任何东西，拥有与之相伴的各种情感，这正是构成幸福和快乐的因素。

第二十七章
青年哲学家的肖像

十五六岁时，我拿着一本柏拉图的《国家篇》简装本，让它封面朝外，在布鲁克林的街道上游荡。我那时仅仅读了它的一些章节，而且仅仅一知半解，但是，我被它所吸引，知道它是某种美妙的东西。那时，我多么希望一位老者注意到我拿着这么一本书，并且对我有了深刻印象，希望他拍一拍我的肩头说……我当时并不确切知道希望他说些什么。

我有时候很想知道——并非没有不安的感觉——那个十五六岁的少年是否对自己长大后做什么有所考虑。我希望，他对那一本书感到满意。

我现在也很想知道，他那时寻求承认和爱意的那位老者是不是他长大想成为的那种人。如果我们通过成为我们的父母的监护人而长大成人，如果我们通过找到一种父母之爱的合适替代品而达到成熟，那么，我们通过自己最后成为理想的父母，使这个圆闭合，也实现了完整性。

姓名索引

（中译文后面的页码为原著页码，即本书的边码）

Ainslie, G. 安斯利，107n
Aristotle 亚里士多德，15，83，95，109，136n，201，258，275，276，277，297
Aurobindo 阿罗频多，245，249
Austin, J. L. 奥斯丁，192，198

Baal Shem Tov 犹太教美名大师托夫，253
Bate, W. J. 贝特，256
Beckett, S. 贝克特，14
Beethoven, L. V. 贝多芬，38，84
Bergman, I. 伯格曼，14
Berlin, I. 伯林，292
Brillat-Savarin 布里亚-萨瓦兰，57
Buddha 释迦牟尼，16，84，131，141—144，253，254，256

Chardin, J.-B.-S. 夏尔丹，264
Cicero 西塞罗，274

Derber, C. 德博尔，174n
Descartes, R. 笛卡儿，18，46，165
de Sousa, R. 德苏萨，87n
Dewey, J. 杜威，109
Dostoyevsky, F. 陀思妥耶夫斯基，86，131n
Duhem, P. 迪昂，277

Einstein, A. 爱因斯坦，37，134
Eliot, T. S. 艾略特，41—42n
Erikson, E. 埃里克森，188，256

Freud, S. 弗洛伊德，11，18，102，106，149，177，271，284

Gandhi, M. 甘地，23，27，84，131，133，253，254，256，257
Gilbert, M. 吉尔伯特，73n
Greenspan, P. 格林斯潘，87n

Hardy, G. H. 哈迪，171
Hegel, G. W. F. 黑格尔，31，74
Heidegger, M. 海德格尔，187n
Herrnstein, R. J. 赫恩斯坦，261n
Hillel 希勒尔，156，276
Homer 荷马，74n
Hopkins, G. M. 霍普金斯，94n
Hospers, J. 霍斯伯斯，35n
Hume, D. 休谟，56

James, H. 詹姆斯，19
Jesus 耶稣，16，23，84，131，133，239—241，253，254，255，256
Johnson, S. 约翰逊，15，61，256

Kahneman, D. 卡纳曼，101n
Kant, I. 康德，18，145，216
Kekulé, F. 凯库勒，41
Kierkegaard, S. 克尔恺郭尔，18
King, M. L. 金，27
Kurosawa, A. 黑泽明，14
Kirzner, I. 柯茨纳，41n

Leibniz, G. 莱布尼茨，222—224，231
Lewis, D. 刘易斯，227n，246n
Luria, I. 卢里亚，221

Maimonides 迈蒙尼德，223
Mandelstam，N. 曼德尔施塔姆，34
Marcus Aurelius 马可·奥勒利乌斯，15
Marx，K. 马克思，284
Maslow，A. 马斯洛，133n
Merton，R. 默顿，35n
Mill，J. S. 穆勒，102
Montaigne，M. de 蒙田，15，16
Moses 莫西，131，133

Nagel，T. 内格尔，151n
Nathan of Gaza 加沙的内森，221
Nietzsche，F. 尼采，15，18，206
Nozick，D. 诺齐克，32
Nozick，E. 诺齐克，48n

Orwell，D. 奥韦尔，257

Parfit，D. 帕菲特，229n
Pascal，B. 帕斯卡，18,252
Pasternak，B. 帕斯捷尔纳克，34
Phillips，S. 菲利普斯，227n
Plato 柏拉图，16，18，76，81，138，165，199n，219，275
Plotinus 柏罗丁，18，219—220，231
Popper，K. 波普，44
Proust，M. 普鲁斯特，19

Quine，W. V. 奎因，248n，277

Rawls，J. 罗尔斯，95
Rembrandt 伦勃朗，13
Reps，P. 雷普斯，57n
Rickert，H. 李凯尔特，200
Ricks，C. 里克斯，41—42n
Rorty，A. 罗蒂，87n
Russell，B. 罗素，56

Salinger，J. D. 塞林格，263
Schlesinger，G. 施莱辛格，224—226
Scholem，G. 舒勒姆，220，222
Schwartz，B. 施瓦茨，140n
Shakespeare，W. 莎士比亚，29
Shapiro，D. 夏皮罗，122n，216n
Sheehan，T. 希恩，187n
Simon，J. 西蒙，271
Socrates 苏格拉底，15，16，19，23，84，131，133，253，254，256，273，276
Solomon，R. 所罗门，70n，87
Stevens，W. 史蒂文斯，264
Strauss，L. 施特劳斯，285n

Tatarkiewicz，W. 塔达基维奇，110
Thakar，V. 塔卡尔，45n
Tolstoy，L. 托尔斯泰，69
Tversky，A. 特韦尔斯基，101n

Veblen，T. 凡勃伦，176
Vlastos，G. 弗拉斯托斯，76n，199n
Voltaire，G. 伏尔泰，222—223

Weber，M. 韦伯，176
Williamson，O. 威廉森，77n
Wittgenstein，L. 维特根斯坦，96

Zeno 芝诺，129n

译 后 记

罗伯特·诺齐克(1938—2002),当代西方哲学界知名人物之一,在政治哲学、决策论和知识论领域作出了重要贡献。他撰写的主要著作包括:《无政府、国家与乌托邦》(1974)、《哲学解释》(1981)、《理性的本质》(1993)、《苏格拉底的困惑》(1997)、《恒常:客观世界的结构》(2001)。诺齐克的著作富于求知性和探索性,常常提出极具思辨性的哲学问题,然后让读者自行判断他所建议的答案。

在《经过省察的人生》中,诺齐克广泛地探讨了爱情、死亡、信仰等与生命意义相关的议题。作者希望思考生活,思考人生的重要问题,以便梳理思绪,梳理人生脉络。在本书中,作者对人生的哲学沉思并不刻意提出什么理论,而是以哲学的笔触,通过一些理论性片段,如问题、特征、解释等等,描绘一幅哲学探索者的肖像画。

本书提出了许多发人深省的问题,其中包括:为什么幸福不是唯一有意义的事物?永生是怎么样的,其意义何在?继承性财富是否应该遗留给许多代人?东方启蒙学说是否有效?创造性是什么,我们为什么推迟令人期望的计划?假如我们从不具有任何情感,然而却有快乐的感觉,我们会缺失什么?当人主要关心个人财富和权力时,什么出现了倾斜?信仰宗教的人能否解释神灵允许邪恶存在的原因?在浪漫爱情改变人的方式中,什么尤为宝贵?智慧是什么,为什么哲学家们对它深感兴趣?从理想与现实之间的巨大差距中,我们会得到什么启迪?某些存在之物是否比其他存在之物更真实,我们自己能否变得更真实?

在作者看来,亲历经过省察的人生就是创作一幅自画像。在省察人

生的过程中，我们获得认识，这种认识本身会逐渐渗透到生活之中，引导它的方向。显然，人生活动因为省察会变得更充实，并非只是受到它的影响；当人生活动渗透着高度反思的结果时，其品质就出现了变化。省察和反思并非仅仅与人生的其他组成部分有关；它们被添加到人生之内，与其他组成部分并存，而且通过它们的在场，形成新的总体模式，改变对人生每一部分的认识方式。

作者在本书中以尽可能开放、诚实和富有思想的方式，提出了他对人生的看法，并且希望读者将他的观点也作为反思的对象。虽然作者并不像苏格拉底那样，宣称没有经过省察的人生是不值得度过的。然而，他显然赞同苏格拉底的这一振聋发聩的名言："你们一门心思贪婪地积累财富，追求名位和声誉，但却从不思考和关心如何追求真理、智慧，如何让自己的灵魂升华；难道你们不觉得羞耻吗？"

本书的翻译前后花了 1 年多时间。我们在此期间查阅资料，借助国内外学友之力，希望尽可能准确地表达原著意义，力求少留一些遗憾。刚才读完清样，心中仍感惶悚，担心译文中仍有疏漏和不妥之处。在此，祈望读者不吝指正。

在翻译本书过程中，我们得到了商务印书馆的徐奕春和朱泱两位先生的帮助，我院科研处也给予了大力支持，在此表示衷心感谢。

译者

2007 年 5 月 8 日

于四川外语学院

图书在版编目(CIP)数据

经过省察的人生:哲学沉思录/(美)诺齐克著;严忠志等译.—北京:商务印书馆,2007
(商务新知译丛)
ISBN 978-7-100-05398-3

Ⅰ.经… Ⅱ.①诺…②严… Ⅲ.哲学思想—美国—现代 Ⅳ.B712.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第022739号

商务新知译丛
经过省察的人生
——哲学沉思录
〔美〕罗伯特·诺齐克 著
严忠志 欧阳亚丽 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京市白帆印务有限公司印刷
ISBN 978-7-100-05398-3

2007年11月第1版 开本650×1000 1/16
2007年12月北京第1次印刷 印张18½
印数5 000册

定价:30.00元